61e ANNÉE (7e SÉRIE) — No 39 — 27 SEPTEMBRE 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

NOTES DE PHILOSOPHIE

Quelques notations sur plusieurs ouvrages récents concernant la philosophie de Maurice Blondel.

SOMMAIRE :

1. J. Paliard, *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien.* — 2. H. Duméry, *La spiritualité blondélienne.* — 3. H. Bouillard, *L'intention fondamentale de M. Blondel et la théologie.* — 4. J. de Tonquédec, *Pourquoi j'ai critiqué M. Blondel ?* — 5. M. Blondel, *Les exigences philosophiques du christianisme* (œuvre posthume). — 6. *Les Etudes philosophiques*, numéro spécial à la mémoire de M. Blondel. — 7. Conclusion.

La mort de M. Maurice Blondel * fut l'occasion de plusieurs études nouvelles concernant le philosophe chrétien disparu. Nous en retiendrons ici quelques-unes qui semblent devoir intéresser plus particulièrement nos lecteurs.

* *

1. — M. Jacques Paliard, ancien disciple de Blondel et son successeur à Aix, a publié, pour « Les Témoins de l'Esprit », *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien* [1]. Les principales thèses blondéliennes y sont exposées, en sorte qu'on y trouve un excellent résumé, ordinairement très clair, d'une pensée qui fut parfois difficile à saisir exactement.

Philosophie *religieuse*, au sens où l'entend le P Romeyer dans son ouvrage « très riche et documenté » [2]. Plus exactement philosophie *de la religion*, « prenant expressément pour objet de ses méditations les données rigoureuses d'une révélation ». Cette philosophie, préparée par les ouvrages antérieurs, est pleinement réalisée dans *La Philosophie*

* Blondel (Maurice), né le 2 nov. 1861 à Dijon, mort à Aix-en-Provence le 4 juin 1949. A l'Ecole normale supérieure, il fut l'élève de Boutroux et d'Ollé-Laprune. Après sa thèse sur *L'Action* (1893), et différents enseignements à Chaumont, à Montauban, au collège Stanislas, à Lille, il fut définitivement nommé à la chaire de philosophie d'Aix-en-Provence (de 1897 à 1937).

Sa philosophie chrétienne touche de trop près à l'enseignement religieux pour qu'il puisse être ignoré des théologiens. Principales œuvres : *Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (Annales de phil. chrét., de janv. à juil. 1896) ; — *Histoire et dogme* (Quinzaine 16 janv., 1er et 16 févr. 1904) ; — *La semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme*, sous le pseudonyme de « Testis », dans Annales de phil. chrét., 1909-1910 ; — *Le Procès de l'Intelligence* (1920) ; — *Le problème de la mystique*, dans les Cahiers de la Nouv. Journée (1925) ; — *Le Problème de la Philosophie catholique*, id. (1932). Il faut surtout rappeler les importants ouvrages de la vieillesse : *La Pensée*, 2 vol. (1934) ; *L'Etre et les êtres* (1935) ; *L'Action* en 2 vol., I (1936) ; II (1937), (nouvelle rédaction) ; *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, 3 vol., I (1944); II, 1946. Le 3e tome est annoncé dans un ouvrage posthume, *Exigences philosophiques du christianisme* (1950). Une adaptation de sa thèse latine a été publiée en 1930 sous le titre : *Une énigme historique. Le « Vinculum substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur.* Il faut aussi consulter *L'Itinéraire philosophique de M. Blondel* (propos recueillis par F. Lefèvre), 1928.

Blondel a eu de nombreux admirateurs ; les critiques ne lui ont pas fait défaut. Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître — et l'affirmation vient d'un de ses « adversaires » les plus déclarés — que son œuvre est « traversée de bout en bout par une grande aspiration vers Dieu et le surnaturel, par une flamme intense ».

[1] Jacques Paliard. **Maurice Blondel ou le dépassement chrétien.** — In-16 de 304 p. Les témoins de l'Esprit, Julliard, Paris, 1950.

[2] L'ouvrage du P. Romeyer, *La philosophie religieuse de Maurice Blondel* est paru en 1943, aux éditions Montaigne (Aubier, Paris), à un moment où l'*Ami* n'a pu en parler. — Nous ne pouvons aujourd'hui qu'en donner une analyse schématique. L'ouvrage étudie l'évolution de la philosophie religieuse de Blondel : son origine avec la thèse sur *L'Action* (1893) ; l'évolution, de « L'Action » à 1934 ; maturité et achèvement de la « Trilogie » avec *La Pensée, L'Etre et les êtres* (1934-1937).

Le livre du P. Romeyer est certainement l'étude la plus consciencieuse et la plus complète de la philosophie blondélienne antérieure à *La Philosophie et l'Esprit chrétien*. L'auteur est non seulement favorable à Blondel, mais il laisse percer à son endroit une fervente admiration. Les lignes suivantes, extraites de la conclusion, ne laissent aucun doute à cet égard : « S'il reste vrai que lire du Blondel n'aille pas sans effort intellectuel ou même sérieuse préparation d'âme, du moins avons-nous acquis la conviction non seulement que le fruit paye avec abondance pour l'effort déployé mais que tout s'avère finalement plein d'un grand sens jusque dans les pages qui ont pu, à première lecture, paraître obscures, paradoxales ou déconcertantes. Toutefois, s'il suffit... de comprendre intégralement M. Blondel pour entrer avec lui en plein accord doctrinal, il faut, pour obtenir cette entière compréhension, ne pas se contenter de le prendre à ses débuts intellectuels, mais avoir soin de le suivre au fur et à mesure de ses écrits, assister en quelque sorte au lent travail de maturation de la pensée et des formules, reconnaître pour en mieux profiter ce qu'il a su réaliser de maturité et d'achèvement dans la *Trilogie*.

« En second lieu, la certitude complexe formée au cours du présent ouvrage, si elle est aussi chaleureuse que notre sentiment initial, ne laisse pas de porter incomparablement plus loin. Car ce qui nous paraît d'ores et déjà avéré, c'est que le blondélisme philosophique, singulièrement de par son sommet religieux, mérite d'être tenu pour la philosophie la plus riche de sain et salutaire avenir qui existe aujourd'hui en France, voire même sans doute dans le monde entier.

« Enfin, cette noble et bienfaisante métaphysique réaliste qui vise l'homme tout entier et tâche à le mettre en mesure de se parfaire comme individu et comme citoyen... cette métaphysique toute tendue à chercher si la vie humaine a un sens et l'homme une destinée, le génial disciple du grand Ollé-Laprune nous semble l'avoir conçue, élaborée et puissamment lancée. Au point que l'on ne pourra plus désormais, sans encourir le mépris des vrais penseurs, se complaire en des systématisations sans horizon et sans âme » (p. 286-287).

et l'Esprit chrétien [3]. L'originalité de Blondel fut, nous dit-on,

> d'échapper à une *doctrine* d'immanence, de mettre au contraire en lumière, par la *méthode* d'immanence, la réalité d'un ordre et d'une vérité qui dépasse l'homme en solidarisant le connaître et l'agir si étroitement qu'ils ne peuvent plus se concevoir que dans le perpétuel mouvement d'échange qui les fait vivre l'un de l'autre (p. 116).

Deux méthodes sont au point de départ. Tout d'abord, méthode *pratique :* l'action est une nécessité, parfois une obligation. J'ai la certitude morale, la conscience, qu'il me faut avancer. Certitude qu'il y a quelque chose à faire, à aimer et à connaître davantage. Mais la méthode pratique ne répond pas à toutes les exigences de la raison et le philosophe devra faire appel à cette raison critique et organisatrice. Cette méthode pratique, condition fondamentale trop oubliée, il faut encore que ma réflexion la mette en cause, en accepte les préjugés pour les comprendre et les examiner. Ainsi peut-on répondre au reproche d'anti-intellectualisme parfois adressé à Blondel.

L'union des deux méthodes fait comprendre le genre de vérité vers lequel nous dirige la philosophie blondélienne. Du point de vue statique, la définition *adæquatio rei et intellectus* conserve une valeur ; mais s'il s'agit de l'action, une autre formule s'impose, plus dynamique : *adæquatio mentis et vitæ*, l' « agir pensant » cherche à réaliser sa capacité de vouloir. *Suis-je vrai* signifie : *Suis-je sincère?* L'intelligence tend au vrai ; la volonté, au bien, soit ; mais les deux ordres sont étroitement liés : on ne peut vouloir le bien sans désirer qu'il soit vrai que cela est bien. Ainsi

> la vérité procède de la vie, mais non pas de n'importe quelle vie, mais de celle-là seulement qui se développe selon les exigences de la norme qui lui est immanente et que la dialectique doit amener au jour de la connaissance distincte et communicable. En sorte que pour bien penser, il faut de plus bien agir (p. III).

C'est là, selon l'expression blondélienne, « faire la vérité ». Non pas considérer la vérité comme une projection de notre esprit, mais produire la vérité en nous, en nous soumettant à elle ; « Faire la vérité, c'est nous faire à sa mesure, et non pas la faire à notre mesure » (p. 113) [4]. Mais, pour suivre le développement du germe de bonté et de l'intention de vérité qui se trouve dans le premier vouloir de l'homme, la purification de l'âme est nécessaire : « se mortifier, pour pénétrer la vérité et la vie » (*Action*, II, p. 75). La vertu la plus récapitulative de toutes les vertus, la charité, sera aussi la plus abondante en lumière ; mais, parce que l'amour doit dépasser les volontés individuelles, puisqu'il est l'harmonie des volontés, il y a dans l'amour une objectivité qui dépasse la subjectivité individuelle. Le véritable amour est au-delà de la connaissance notionnelle, qui n'a qu'une fonction de passage, mais qui prépare la connaissance vraie, unie étroitement à la charité, non seulement en une âme en particulier, mais en toutes celles dont l'amour se repose dans l'Amour. Belle aspiration du philosophe vers la vie de l'au-delà « où les oppositions s'évanouissent, sans que la diversité s'abolisse en une unité amorphe et abstraite, mais au contraire se maintient dans l'unité vivante, lien et lieu des esprits et des cœurs » (p. 128) [5].

Sous le titre « *Dialectique du concret et méthode d'implication* », nous atteignons le fond même de la philosophie blondélienne.

> L'action humaine ne s'achève pas : *aliquid superest.* L'homme éprouve l'invincible besoin de superposer à son agir un élément de mystère et un élément de secours. (Ce qui) implique référence à un au-delà du sensible et du représentable. Elle dissimule une foi en Dieu... L'analyse en dégage un appel, une orientation vers un ordre transcendant, qui fait pressentir la possibilité d'un acte religieux vraiment pur et spirituel (p. 130-31) [6].

L'expérience présente doit être dépassée : un être n'est être qu'en appelant ce qui le dépasse, en s'intégrant à un implicite supérieur. Dans l'ordre de la pensée, nous n'allons jamais au bout de l'intelligible ; dans l'ordre de l'être, nous saisissons jusqu'à en souffrir l'incomplétude de notre être ; dans l'ordre de la vie, nous faisons toujours l'épreuve d'une action toujours en quête d'autre chose et de ses recommencements inachevables.

> S'il y a des preuves de l'existence de Dieu, c'est sans doute dans cette implication que se trouve leur germe le plus fécond. Elles ne font qu'expliciter cette structure de l'esprit... Nous allons, non par liaisons externes et extrinsèques, mais par approfondissement, du contingent au nécessaire, de ce qui paraît être à ce qui est sans paraître ; du conditionné toujours déficient au conditionnant qui seul nous permet de le juger tel ; de l'harmonie relative et désharmonique à l'harmonie plénière sans laquelle nous ne nous aviserions pas de cette relativité ou de cette désharmonie. En cela, nul passage du logique au réel, comme si la pensée s'absorbait dans le logique, et comme si le réel était un étranger pour la pensée ; nul saut de la pensée hors d'elle-même, comme si la pensée se réduisait ici à une conceptualisation du divin ; mais le déploiement de l'implication la plus profonde du penser, déjà réelle et vivante et qui le constitue en cette vive réalité (p. 156-157) [7].

[3] Sur *La philosophie et l'esprit chrétien*, voir *Ami*, 1947, p. 784-789. — Un troisième volume, annoncé (p. 789) n'est pas, à notre connaissance, encore publié. Mais l'éditeur, sous le titre *Exigences philosophiques du christianisme* a rendu publiques deux « méditations » du philosophe sur ce thème inépuisable. Leur présentation viendra à la fin de ces notes.

[4] C'est ici peut-être que certaines objections pourraient être soulevées. On semble donner une priorité à l'action sur la connaissance : « la vérité *procède* de la vie ». La vie *aide* à découvrir la vérité ; mais précisément, si nous devons nous faire à sa mesure, c'est qu'il faut la connaître avant de « la faire ».

[5] On lira plus loin, à ce sujet, le résumé du bel article de M. l'abbé Duméry.

[6] On rapprochera cette affirmation de la double argumentation formulée par S. Thomas en termes autrement clairs : 1° Dans la Ia-IIae, q. 1-5, *De ultimo fine hominis in communi ; De his in quibus hominis beatitudo consistit ; Quid sit beatitudo ;* et l'on sait que la thèse thomiste exclut positivement une béatitude qui serait purement spéculative (q. 5, a. 6). M. Blondel n'a rien innové. — 2° Dans la Ia-IIae, q. 109, où l'Angélique Docteur rappelle l'insuffisance de l'homme dans l'ordre de la vérité, du bien, de l'amour.

[7] Il est assez difficile de comprendre ici comment ces preuves classiques de l'existence de Dieu, si elles ne reposent pas en définitive sur la valeur *objective* des principes premiers, peuvent aboutir à une conclusion objectivement valable. Comme l'a très bien montré M. Van Steenberghen, le problème de l'existence de Dieu comporte une solution en deux étapes : établir d'abord l'existence d'une réalité *absolue* ou *inconditionnée ;* prouver que cette réalité absolue doit être *cherchée au-delà des*

Mais quel est ce Dieu, « caché dans sa lumière inaccessible » ? Déjà, dans *l'Etre et les êtres*, Blondel s'inspire du mystère de la Trinité. Nous n'y reviendrons pas, puisque dans *La philosophie et l'Esprit chrétien*[8], le voile du mystère a déjà été soulevé (voir *Ami*, 1947, p. 785-786). Retenons simplement que la raison ne supprime pas le mystère : elle ne l'approche qu'à travers les difficultés qu'elle fait surgir par son exigence même. Mais de cette vue sur la vie de Dieu, M. P. tire une excellente conclusion : Puisqu'on peut concevoir Dieu dans son pur et transcendant agir, il ne peut plus être question de poser la question de son être sous la condition d'une causalité *ad extra*.

Les créatures intelligentes sont-elles, elles aussi, capables d'un pur agir, peuvent-elles choisir d'être finalement ce qu'elles ont voulu être : ou ratification du premier amour qui les constitue et les meut, ou destruction de l'amour par le refus d'aimer, et c'est la géhenne ? Cette option devra être libre. Mais comment insérer un acte vraiment libre dans l'inflexible déterminisme de la nature ? Disons que, malgré les déterminismes, les virtualités qui sont en chacun de nous laissent subsister la possibilité de lignes de direction différentes. L'agir humain ne progresse qu'en s'enrichissant et se grevant de lui-même et toujours sous les espèces de l'alternative et du choix moral ; et toutes les options de détail se récapitulent dans une option unique constituant la forme personnelle donnée à notre vie...

Mais, que vaut cette option finale en face des apparences contraires de la mort ? Les arguments métaphysiques de l'immortalité sont faibles : il semble qu'on résolve à coup d'abstraction le problème le plus concret, celui que Blondel posait d'une façon presque dramatique dès le début de l'*Action*. Mais la preuve d'expérience se trouve, et très concrète, dans ce désir d'immortalité qui exprime à la conscience un vouloir indestructible. Sous le concret évanouissement des séductions extérieures, nous pouvons ressaisir quelque chose de plus concret et de plus consistant au fond de nous-même[9]. On voit par là l'importance de l'ascèse métaphysique et de la purification chrétienne. Ici méthode pratique et méthode rationnelle se rejoignent. Mais, dans la perspective blondélienne, il ne s'agit pas, comme chez Spinoza, d'une persistance impersonnelle : c'est une survie personnelle, l'éternité de *ma* pensée, de *mon* amour et non d'une pensée, d'un amour qui pourraient être absorbés dans la pensée et dans l'amour divin. On pourrait dire « que le Dieu trine fonde en sa distinction des personnes la réalité singulière des âmes appelées à participer à la vie trinitaire » (p. 203).

Mais ici, le philosophe suppose clairement une révélation préalable des mystères. La raison, toutefois, est stimulée par l'éclairement qui lui vient d'en haut et se trouve conduite d' « énigmes en mystères » et de « mystères en nouvelles énigmes » qui demandent la méditation d'un nouveau mystère

Ainsi le mystère de notre vocation surnaturelle... Sans doute un état de nature pure (l'auteur écrit : intègre) eût été possible ; en fait cet état n'est pas celui de l'homme historique. La vocation surnaturelle de l'homme, c'est le mystère du surnaturel, incommensurable à la raison, alors cependant que celle-ci ne s'achève qu'en cela même qui la dépasse. Bien plus, « la nature créée ne se comprend dans la perspective divine qu'en vue d'une élévation surnaturelle et d'un *consortium* de la nature et de son auteur même » (p. 122-123)[10]. D'où l'Incarnation aurait eu lieu, même si l'homme n'avait pas péché[1]. En fait cependant, le Médiateur fut aussi le Sauveur, en raison du péché qui troubla le plan providentiel sans toutefois en constituer un échec définitif. Ainsi le mystère de la Rédemption répond à l'énigme de la réparation et, à cet égard, « la méditation blondélienne discerne avec une extrême précision et délicatesse de touche les idées de sacrifice, d'expiation, de réparation, qu'il faut toutes entendre dans leur signification intérieure et spirituelle » (p. 225)[2].

De là le mystère du péché originel, dont on s'efforce de donner, en ce qui concerne la chute d'Adam, une explication acceptable. Mais l' « extension » du péché originel à tous les hommes semble bien indiquer un mystère de solidarité et d'unité entre les consciences, envers d'un endroit — *ut unum sint* — où l'on retrouve le mystère d'amour[3].

Une phrase résume toute la portée de la philosophie blondélienne. On nous permettra de la citer en manière de conclusion :

Parce que la recherche comporte une part de tâtonnements et d'obscurités, que tout est loin d'aller tout

êtres finis, c'est-à-dire que l'Absolu est transcendant au fini, ou infini. Voir *Ami*, 1949, p. 405. Mais il faut se placer nettement sur le plan métaphysique.

[8] Nous avons déjà dit, *Ami*, 1947, p. 785, que les volumes *La philosophie et l'esprit chrétien* dissipaient une équivoque relevée dans l'*Action*, relativement à la connaissance de l'ordre surnaturel (voir 1947, p. 387, note 10). M. Paliard a rendu service à la mémoire de son maître en précisant que Dieu ne saurait être connu par la raison dans son être inaccessible.

[9] N'est-ce pas là d'ailleurs la double preuve qui se retrouve essentiellement dans la démonstration de l'immortalité de l'âme : d'une part les arguments métaphysique, voir I^{a}, q. 75, a. 6 ; *II Sent.*, d. 19, a. 1 ; *II C. Gent.*, c. 79-82 ; *Quodl.* 10, a. 6 ; *De anima*, a. 14 ; d'autre part, l'argument psychologique corroborant concrètement le premier et que S. Thomas indique expressément dans ce dernier article (vers la fin) et dans la *Somme C. Gent.* (*loc. cit.*), sans compter, dans la *Somme théologique* le célèbre argument du désir de la béatitude incréée (I-II, q. 2, a. 8).

Quant au reproche adressé aux preuves métaphysiques d'être « faibles » et de résoudre un problème concret par des abstractions, on semble vouloir introduire dans la philosophie une certitude que ne comporte pas la métaphysique. La certitude métaphysique n'est ni une certitude physique, ni une certitude mathématique, ni même une certitude morale. Parce que le raisonnement pour y parvenir et parce que les enchaînements de ce raisonnement ne sont pas évidents par eux-mêmes et ne le deviennent que par la réflexion, la certitude métaphysique peut être appelée une certitude « libre », qu'il est au pouvoir de l'intelligence mal disposée de rejeter.

[10] Pour demeurer dans la ligne de l'orthodoxie, il est nécessaire de compléter ici la pensée de l'auteur : la perspective divine est le plan réalisé par la providence *dans l'ordre présent* en vertu d'un *libre* décret de Dieu. C'est en tenant compte de ces données, connues *par voie de révélation*, que la phrase est acceptable et juste.

[1] Simple opinion, d'ailleurs enseignée par d'excellents théologiens non thomistes.

[2] Cette signification intérieure et spirituelle devra apporter une nuance appréciable aux critiques sévères qu'adressait J. Rivière à la conception blondélienne de la Rédemption. Voir *Ami*, 1947, p. 786, note 2. M. Paliard a charitablement aidé la pensée du maître.

[3] L'explication de l'universalité du péché originel est laissée à la libre discussion des théologiens. Cette solidarité des hommes entre eux est-elle suffisante, si on n'y inclut pas la solidarité avec le Chef de la race humaine ?

seul, il faut reconnaître à cet égard ce que la philosophie blondélienne conserve d'ouvert et de stimulant : elle prépare à d'infinies et subtiles investigations. Par dessus tout, peut-être, elle a le bienfait de montrer, au-delà de la systématisation, le dépassement nécessaire de toute systématisation, puisqu'elle rejoint la signification la plus haute du mot *Logos*, et puisque l'appui, le lien actuel aussi bien que l'achèvement espéré de toutes nos vérités parcellaires n'est autre que ce Verbe lui-même en la seule lumière duquel peut se trouver le rassasiement de l'esprit (p. 244) [4].

* *

2. — A plusieurs reprises, M. Paliard a souligné, dans la philosophie blondélienne, la nécessité de l'ascèse pour parvenir au sommet de la pénétration de la vérité et de la vie.

On lira avec profit à ce sujet un bel article d'un spécialiste de la pensée blondélienne, M. l'abbé Henry Duméry, *La spiritualité blondélienne* [5]. Pour comprendre cette spiritualité, il suffit d'étudier « les trois principales antinomies autour desquelles elle s'organise et de les rapporter à l'intuition d'ensemble qui les soulève, les traverse et les résout » (p. 704).

« La première antinomie est celle de l'unité fondamentale, qui définit l'esprit, et de la multiplicité évidente, qui affecte les fonctions de la conscience ».

L'action tranche la difficulté. Mais il convient de prendre le terme *action* dans le sens plein que Blondel lui a donné. L'action est un tout, mais un tout différencié. Son unité tient au principe spirituel qui l'anime et la meut. Mais cette unité — il le faut bien entendre — ne peut se poser elle-même qu'à travers des expressions diverses. La multiplicité qu'elle manifeste est d'ordre fonctionnel et c'est elle qui l'engendre. L'acte le plus banal comme l'action la plus haute récapitule des démarches bien différentes : l'intention peut rester secrète, l'exécution paraît souvent gratuite, disparate ou décousue. Mais finalement tout converge vers un même but qui marque l'orientation profonde du sujet humain (p. 704).

Variété, parfois contrariété, mais unité, indivision foncière — constatation psychologique, classique dans la philosophie traditionnelle et que Blondel n'a fait que reprendre sous une forme rajeunie — mais qui montre que ce serait fausser le jeu spirituel que de placer à part intelligence et volonté, réflexion et liberté. C'est à un même foyer de lumière et d'énergie que toutes ensemble se rapportent et, parce que l'*action* est cette totalité qui, d'un même mouvement, se pense et se veut, se pose et se réfléchit, « il faut dire que l'action s'identifie à l'élan spirituel et qu'elle définit la spiritualité ». On peut donc, avec Blondel, insister sur le conflit intérieur de notre être et jusque dans notre volonté. Mais, quelles que soient les tendances hostiles que l'action volontaire rencontre en elle-même ou dans les puissances voisines, cette « division conscientielle peut toujours nous faire rebondir à la source indivise, car

c'est ainsi que l'action, comme un glaive tranchant, ouvre au regard un passage jusque dans les profondeurs ténébreuses où se préparent les grands courants de la vie intérieure. A travers l'étroit guichet de la conscience, elle nous révèle, sur les dessous de ce monde compliqué que nous sommes, d'infinies perspectives ; elle renouvelle constamment, avec les contrastes et les luttes intimes, la source de la pensée et de l'action » (*Action* de 1893, p. 167) [6].

La deuxième antinomie est « celle de la réalisation de soi et de la méthode de suppression ». Réalisation de soi, parce que, partant du minimum de ce qu'on peut affirmer et vouloir, nous devons réaliser l'absolu en nous et nous réaliser dans l'absolu. Mais cette réalisation progressive — et voici la méthode de suppression — n'est pas une suite d'acquisitions, elle est dégagement et tri de valeurs.

Nous avons vu plus haut combien Blondel exalte le sacrifice ; l'ascèse négatrice dégage en nous une intériorité encore méconnue et mélangée ; mais, si elle est sincère et désintéressée, elle élimine les impuretés et les restrictions qui nous cachent les vraies valeurs : « Pratiquer cette rigoureuse méthode de suppression, c'est mettre en évidence et en liberté ce petit surcroît de force *qui dépasse en nous toutes les puissances naturelles* » (*Act.*, p. 383) [7]. Ainsi « l'homme doit aller jusqu'à la mort

[4] L'ouvrage de M. Paliard se clôt par deux « Compléments ». Le premier reproduit avec quelques modifications une communication faite en novembre 1947 à la Société d'Etudes philosophiques du Sud-Est sur l'*Anti-existentialisme de Maurice Blondel*. Le second reproduit un article paru dans le n° de janvier-février 1938 de la *Revue Philosophique* sous le titre : *A propos de l'idée d'Agnition dans la Philosophie de Maurice Blondel*. Le terme « agnition » est choisi pour marquer « la reconnaissance qu'à travers les progrès de sa croissance mentale l'esprit humain aura à faire de toutes les vérités qui sont la lumière, la nourriture, la fin de l'intelligence » (*Act.*, p. 366). Le mot « reconnaissance » est exact : « Recevoir est un acte, et la passivité intellectuelle où se trouve le sujet vis-à-vis de l'objet ne va pas sans une réaction du sujet, un accueil diligent, une initiative qui s'unit à l'action de la lumière pour engendrer la connaissance. C'est à cette part d'action subjective, à cette reconnaissance du vrai — *agnoscere* — que, pour en accuser l'originalité, M. Blondel donne le nom nouveau d' « agnition » (p. 276-277).

[5] H. Duméry, **La Spiritualité blondélienne,** dans *Nouvelle Revue théologique* (1950, p. 704-714). — Sur l'ouvrage de M. Duméry, *La philosophie de l'Action*, Paris, 1948, voir *Ami*, 1950, p. 360.

[6] Bien avant Blondel, S. Paul avait exprimé cette vérité (Rom., vii, 15-25). Mais S. Paul affirme le principe qui, par notre pensée et notre action, nous permet d'entrevoir les infinies perspectives de notre destinée : la grâce de Dieu par N.-S. Jésus-Christ. La philosophie est obligée de rester au seuil de cette affirmation nécessaire.

[7] Ce petit surcroît de force, qui « dépasse en nous toutes les puissances naturelles » ne peut, de toute évidence, être que la grâce de Dieu, comme le dit S. Paul. Que cette grâce se trouve en tout homme, même déchu, la chose est incontestable. N'oublions pas que l'homme, destitué de la grâce et de la justice originelle, demeure encore cependant, dans le plan divin, ordonné à une fin surnaturelle. C'est pourquoi, même dans l'état présent de nature déchue par le péché originel, on peut, en un sens véritable, parler d'une exigence, immanente à l'homme, par rapport à l'état surnaturel. Mais cette exigence est l'effet de la grâce. Il faut se souvenir, en effet, que, dans l'état de *nature pure* — (précisons : la nature qui aurait pu être créée par Dieu sans élévation à l'ordre surnaturel) — la nature humaine ne se suffisait pas à elle-même, ni dans l'ordre de la pensée, ni dans l'ordre de l'action. L'homme *aurait eu besoin*, en cet état qui d'ailleurs n'a jamais existé, de *secours divins* d'ordre naturel pour corriger les défauts, les tendances défectueuses de la nature. Or, dans l'ordre surnaturel présent, les secours exigés par la nature pure sont *inclus dans la grâce surnaturelle*. Donc, nonobstant son caractère surnaturel et gratuit, l'ordre de la grâce contient encore, tout en le dépassant, quelque chose qui répond aux exigences strictes de la nature. Les théoriciens de l'apologétique de l'immanence pourraient trouver là une base théologique solide pour justifier ce qui, dans la *doctrine* de l'immanence, peut être acceptable au regard de la foi. Voir l'exposé, en ce sens, de M. Verriele, *Le Surnaturel en nous et le Péché originel* (Paris, 1933, p. 196-197) ; et, avant cet ouvrage, notre explication dans l'*Ami*, 1931, p. 330.

de soi pour trouver la vie authentique, jusqu'au sacrifice de tout, pour que tout lui soit rendu » :

« Si l'on ne parvient à Dieu que par l'oblation de tout ce qui n'est pas lui, on retrouve en lui la réalité véritable de tout ce qui n'est pas Dieu... ; après avoir sacrifié à l'Etre tous les êtres qui ne seraient pas sans lui, on acquiert en lui tous les êtres qui sont par l'Etre. L'illusion du détachement sans compensation procure la vérité et la joie de la possession sans exception » (*Act*, p. 443).

Mais ici l'ascèse blondélienne veut nous faire atteindre, par cette suppression de soi, l'être lui-même. « Etre, c'est vouloir et aimer ». N'oublions pas que l'amour dont parle le philosophe est l'amour qui nous décentre de nous-mêmes pour nous recentrer sur les autres et en Dieu. Aimer, c'est « donner aux autres l'être en nous », c'est « placer l'être et l'action de Dieu en nous » (*Act.*, p. 445, 491). Dans l'ascèse du détachement il faut donc voir un moyen normal d'épanouissement [8].

La troisième antinomie de la spiritualité blondélienne est « celle de l'assujettissement à la pratique littérale et de l'inaliénable liberté de l'âme ». On peut, en effet, se demander comment la ratification d'un *Credo* et d'une discipline n'équivaut pas à une abdication du jugement, à une démission de la liberté. Et cependant, c'est le contraire qui est vrai. « Si l'action ne va pas jusqu'à la pratique religieuse, littérale et prescrite, elle s'enchaînera elle-même sans espoir et s'apercevra qu'elle n'a jamais cessé d'être serve ». Un beau texte, où M. D. enchasse quelques réflexions profondes de B.:

« La pratique littérale, loin de narguer la pensée, lui vient en aide ; elle va plus loin qu'elle, mais c'est pour l'y entraîner, en dépit des ténèbres qu'elle redoute et qui ne se dissipent que pour le marcheur obstiné : « en agissant on porte la lumière dans l'obscurité où l'on s'avance, et... il y a une clarté attachée à chaque pas que l'on fait, *lucerna pedibus et lex lux* » (p. 141). Il y a ainsi une valeur noétique de la pratique. Et spécialement dans l'ordre de la foi, où l'assimilation du don divin doit être totale, c'est-à-dire intéresser toutes les puissances de l'homme sans exception, il n'est pas possible de penser salutairement ce qu'on ne vit pas, tandis que, si on le vit, on travaille par le fait à le mieux penser... Par la pratique conforme au dogme, l'une et l'autre authentiquée par la tradition, elle vise à « rendre identiques en nous la vérité connue et la vie obtenue » (p. 419), ce qui, pour la première fois, met en équation parfaite la lettre et l'esprit, l'idéal et le réel, ce qui est conçu et ce qui est voulu » (p. 711-712).

C'est là une belle spiritualité et authentiquement chrétienne. Nous parvenons au sommet de l'union spirituelle avec Dieu, par l'action soutenue de la grâce divine. L'action, au sens plein et fort du mot, est appelée à rester opérante jusque dans l'union à Dieu, *obtenue par grâce ;* car « il faut que nous le restituions à lui-même... ; pour être, nous devons, nous pouvons faire que Dieu soit pour nous et par nous » (p. 421). Nous sommes alors souverainement agissants, puisque « notre volonté trouve enfin son équation, en rapportant sa fin à son principe » (*id.*).

* *

3. — Il faut ici ouvrir une parenthèse, nécessaire, puisqu'à côté des admirateurs de Blondel, d'excellents théologiens ne manquent pas — aujourd'hui encore — de faire des réserves. Nous ne remplirions pas notre devoir de chroniqueur en passant sous silence les controverses.

La plus grave est celle qui a surgi entre les PP. Bouillard et de Tonquédec, tous deux jésuites.

Le point de départ fut un article du R. P. Henri Bouillard, *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la Théologie* [9], longue étude, où l'auteur analyse avec beaucoup de sympathie l'évolution de la pensée blondélienne depuis la thèse de l'*Action* jusqu'aux derniers ouvrages de 1947. Tout d'abord, dégageant l'originalité de la philosophie blondélienne, le P. B. l'exprime en deux caractères : *philosophie de l'universel concret, philosophie chrétienne.*

Philosophie de l'universel concret : il s'agit d'échapper à un univers intellectuel « où semblaient triompher le notionnel, le formel, voire l'irréel » ; de « réhabiliter le concret, le direct, le singulier, l'incarné ». Mais, comme il n'y a, à proprement parler, « ni science *réelle* du général, ni science *véritable* de l'individuel », il faut chercher à atteindre « une science du concret où communient le singulier et l'universel ». La philosophie de Blondel vise à manifester le lien qui unit les diverses démarches de l'activité humaine : en enchaînant ces démarches dans une même dialectique qui leur maintient leur caractère propre, la phénoménologie de l'action associe l'universel intelligible et le singulier donné.

La science de l'action étudie les phénomènes en manifestant à la fois leur hétérogénéité et leur solidarité. Elle montre comment ils s'appellent l'un l'autre et composent un univers où toutes les parties, originales les unes par rapport aux autres, restent solidaires. Elle cherche à décrire l'universel concret, en y insérant à son rang cette description et cet effort même (p. 330).

L'action prétend atteindre la vérité. L'être répond à la vérité ; mais l'être n'est pas à proprement parler dans chaque phénomène isolé, encore que tout phénomène y participe ; il réside dans la totalité orientée des phénomènes, et l'affirmation ontologique surgit au terme ; elle informe tous les objets du vouloir, car ce qui surgit au terme était déjà secrètement présent à l'origine. Ainsi s'impose un réalisme à la fois critique et total.

Philosophie religieuse : le déploiement intégral de l'action impose à notre liberté une option pour ou contre l'accueil du transcendant et du surnaturel. Mais, voulant montrer que cet accueil doit être réservé au christianisme seul, Blondel fait de la religion révélée « l'hypothèse directrice et organisatrice de l'effort philosophique ». Il ne s'agit pas de l'imposer au philosophe, ni d'empêcher la philosophie de suivre sa loi d'autonomie, mais « de savoir si la libre investigation de la pensée ne se porte pas à la rencontre des exigences chrétiennes ».

Admettant pour son compte personnel (la vision chrétienne du monde et de la vie), Blondel en met d'abord

[8] Les mystiques ont magnifiquement développé les principes de cette ascèse, où B. ne fait, en somme, que les suivre et, parfois, de loin. Voir S. Jean de la Croix, *La Montée du Carmel*, surtout 1, III.

[9] Henri Bouillard, **L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la Théologie,** dans *Recherches de Science religieuse*, 1949, p. 321-402. On s'attachera surtout à ce qui concerne les difficultés présentées par la théorie blondélienne.

la vérité entre parenthèses et ne la conserve que comme hypothèse directrice ; puis il établit progressivement qu'elle seule répond au vouloir profond de l'homme. Ayant sous les yeux le donné chrétien, admettant, comme *croyant, qu'il en est ainsi* ; il montre, comme *philosophe, qu'il en doit être ainsi*. Voilà en quel sens sa philosophie est, par nature et non par accident ni préjugé, une philosophie chrétienne (p. 334).

Précisément, c'est là que gît la difficulté. Dans la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, Blondel rappelle que « la pensée moderne, avec une susceptibilité jalouse, considère la notion *d'immanence* comme la condition même de la philosophie... Or, il n'y a de chrétien, de catholique, que ce qui est *surnaturel*..., c'est-à-dire qu'il est impossible à l'homme de tirer de soi ce que pourtant on prétend imposer à sa pensée et à sa volonté » (p. 28 du tiré-à-part). La seule façon de résoudre le conflit est de recourir à la méthode d'immanence appliquée intégralement à l'examen de la destinée humaine :

Elle consistera « à mettre *en équation, dans la conscience même*, ce que nous paraissons penser et vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous voulons et nous pensons en réalité... » (*Lettre*, p. 31). A étudier le système lié de nos pensées, il apparaîtra que « la notion même de l'immanence ne se réalise dans notre conscience que par la présence effective de la notion du transcendant » (p. 34) ; que le problème du surnaturel est la condition même de la philosophie ; que le surnaturel est « indispensable en même temps qu'inaccessible à l'homme » (p. 35).

De telles affirmations devaient susciter la critique des théologiens. Deux griefs principaux sont à retenir.

Le premier : la valeur de la connaissance. Comment l'action peut-elle être le moyen de parvenir à la vérité ? Le P. B. défend Blondel contre le reproche de subjectivisme : « L'action n'exclut pas l'idée, elle l'inclut au contraire » ; « la pensée a une valeur objective et elle l'a spontanément, avant tout intervention du philosophe », mais « le rôle du philosophe est de fonder réflexivement cette objectivité spontanée et de définir ce qu'elle implique ». On a dit plus haut que le déploiement intégral de l'action impose à notre liberté une option pour ou contre l'accueil du transcendant et du surnaturel. L'accueil nous met en possession de l'être ; le refus nous en prive. Aucun fidéisme en cela :

En refusant le surnaturel, « on se prive de la *possession* de la réalité connue, mais sans supprimer pour cela la *connaissance* de la réalité » (*Act.*, p. 437). — « La vérité, pour qui la repousse et refuse d'en vivre, n'est pas sans doute comme pour qui s'en nourrit mais *elle est encore* ; quoique entièrement différente en l'un et en l'autre, *son règne n'est pas plus atteint en l'un qu'en l'autre* » (p. 438) [10].

De cette dernière affirmation en particulier, on pourrait rapprocher la définition de la vérité rapportée plus haut : *adæquatio realis mentis et vitæ*, définition vivement critiquée. « Blondel, dit le P. B., ne propose pas ici une nouvelle définition de la vérité. Il explique à quelle condition la vérité spontanément connue se justifie réflexivement aux yeux du philosophe. C'est à condition qu'on la rapporte à un principe judicatoire universel et indiscutable, au dynamisme spirituel qui oriente et juge toute pensée et toute activité humaine » (p. 357, note) [1].

Quant au reproche de naturalisme — le surnaturel indispensable à l'homme — le P. B. reconnaît la position délicate de Blondel dont les textes « au vocabulaire un peu flottant, ne sont pas toujours parfaitement clairs et... ne résolvent pas tous les problèmes qu'ils posent ». Mais la philosophie de l'*Action*, « loin de nier la gratuité du surnaturel, vise au contraire à l'établir... » La place nous manque pour reproduire ici les explications apportées pour justifier l'orthodoxie de la pensée blondélienne. En voici, semble-t-il, l'essentiel :

(La philosophie de l'Action) est une phénoménologie de l'existence et une description de l'universel concret. Quand elle parle de la nécessité du surnaturel, il ne s'agit donc pas d'une nécessité logique ou ontologique qui relierait deux essences : la nature humaine et le don de Dieu. Il s'agit de l'enchaînement nécessaire de nos pensées et de nos actes, qui « composent dans leur ensemble comme un drame dont le dénouement ne se produit pas sans que la décisive question ait tôt ou tard surgi dans la conscience » (*Lettre*, p. 37). Cet enchaînement, d'ailleurs, reste, aux yeux du philosophe, purement idéal... Ce n'est pas la réalité du surnaturel qu'affirme la philosophie, mais seulement sa *nécessité hypothétique*... La foi seule nous livre la réalité du don divin. Par son caractère exclusivement phénoménologique, la dialectique blondélienne assure la mutuelle indépendance des deux ordres. « Formellement identique à la foi objective, la foi subjective est tout entière livrée à la critique rationnelle, sans que la première puisse être atteinte dans son fond... En déterminant la genèse de l'idée de révélation ou en indiquant la nécessité de dogmes ou de préceptes révélés, nous ne ferons jamais autre chose que tracer des cadres vides, dont rien de nôtre ne saurait fixer la réalité ou remplir le dessin abstrait » (*Lettre*, p. 34-35).

[10] On peut toujours se demander cependant comment expliquer le passage de la psychologie (car, en somme, avec la pensée et l'action, nous demeurons sur un terrain proprement psychologique) à la métaphysique, c'est-à-dire de l'être. B. nous fait saisir l'être par de là pensée et action : mais, pour qu'une telle intuition atteigne la réalité, il faudrait qu'elle se complète d'un raisonnement fondé sur le principe de raison suffisante. Or il semble bien que B. ait dédaigné ce point d'appui nécessaire : « L'ordre, l'harmonie, la sagesse que je découvre en moi et dans les choses n'est pas simplement un effet à partir duquel un raisonnement me forcerait à monter vers une cause absente de son œuvre... Je n'en fais pas les prémisses d'une déduction : je n'invoque aucun principe de causalité, mais je trouve dans cette sagesse imparfaite des choses et de ma pensée, la présence et l'action nécessaire d'une pensée et d'une puissance parfaite » (*Act*, p. 347). — Une simple remarque sur cette phrase : l'argumentation partant du principe de raison suffisante ou de causalité ne fait pas « monter à une cause *absente de son œuvre* » B. commet ici une erreur d'appréciation concernant le raisonnement métaphysique. La thèse de la présence de Dieu en toutes choses est classique, cf. Iª, q. 8, a. 1 : « Dieu est à la fois immanent et transcendant : transcendant par sa nature qui fait de lui le grand séparé et l'inaccessible ; immanent par le caractère immédiat et intime de son action, qui donne tout l'être. De ce que Dieu donne tout l'être, il s'ensuit évidemment que rien ne peut s'interposer entre lui et l'un quelconque des bénéficiaires de l'être. Ce qui a une cause créée n'en est pas moins causé immédiatement par Dieu quant à l'être, ainsi que sa cause elle-même, à qui Dieu donne ainsi à la fois et d'être et d'être cause, comme il donne à l'effet et d'être et d'être causé. La présence de Dieu comme cause totale et universelle de l'être *est donc intime autant qu'il se peut, et elle précède, dans chaque sujet, sa propre présence à lui-même* » (Sertillanges. *Dieu*, dans *Somme théol.*, édit. de la « Revue des Jeunes », I, note 98, p. 319).

[1] On lira plus loin l'appréciation du P. de Tonquédec sur la notion de vérité d'après Blondel.

Pour apporter un peu de clarté dans ces explications assez confuses, le P. B. nous apprend que « foi subjective » désigne ici l'ensemble des notions religieuses en tant que phénomènes de conscience reliés par la dialectique de l'action. « Foi objective » désigne la foi en tant qu'elle accueille en nous la réalité du don divin. Il serait intéressant de suivre l'exposé du P. B. jusqu'à son terme, et très particulièrement sur le rapprochement fait entre la thèse blondélienne et la célèbre affirmation de S. Thomas concernant « le désir naturel du surnaturel ». Mais il faut savoir se borner.

* *

4. — *Audiatur altera pars.* Dans son article, le P. B., rappelant les premiers adversaires de Blondel, cite expressément son confrère, le P. de Tonquédec et son livre *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel* (Paris, 1913), dans lequel « l'incompréhension est d'autant plus pénible qu'elle s'accompagne d'une érudition consciencieuse et de citations abondantes ». Le P. de T. a relevé le gant et les *Recherches* durent publier sa réponse, à laquelle le P. Bouillard ne manqua pas de répliquer [2]. Nous ne faisons d'ailleurs que signaler cet incident ; car, depuis, le P. de T. a publié dans la *Revue Thomiste*, un résumé de sa position : « *Pourquoi j'ai critiqué Maurice Blondel* » [3]. Les deux points principaux, déjà signalés plus haut, retiennent son attention : le problème de la vérité, les rapports de la nature avec le surnaturel.

La vérité. « Pour Blondel comme pour beaucoup de contemporains, la vérité ne résiderait dans aucun acte de l'intelligence pris en particulier ; elle ne se trouve que dans le *mouvement* général de la vie, de l'action ; elle est donc incessamment en devenir, jamais faite, jamais acquise, désespérement insaisissable. »

Cette conception d'une vérité liée nécessairement à l'action constitue un véritable anti-intellectualisme, fort dangereux, tant au point de vue philosophique qu'au point de vue religieux. Au point de vue philosophique, c'est la négation pour la raison *seule*, de la possibilité de parvenir à la vérité : « Je pense, écrit de T. (p. 568) que, même prise à part, indépendamment de son orchestration dans l'action totale et de ses résonances dans le sentiment ou la pratique, l'idée garde une valeur propre, inaliénable, incommunicable ». On ne nie pas pour autant les autres activités que la connaissance de la vérité suscite et doit normalement susciter en l'homme droit. « Malheur, dit Bossuet, à la science qui ne se tourne point à aimer ! » — Au point de vue religieux, la philosophie blondélienne permet-elle de considérer comme valides les démonstrations intellectuelles de l'existence et des attributs de Dieu, et celles de la crédibilité de la Révélation ?

A ses yeux (de B.), inopérantes par elles-mêmes, elles ne retrouvent une valeur que trempées dans le courant de l'action et par sa vertu ; ce sont de simples moments de la vie, sans privilège sur les autres... Au point de vue théologique on sait que la possibilité de ces démonstrations rationnelles fait partie de l'enseignement de l'Eglise. On sait aussi que la thèse de l'évolution de la vérité et l'anti-intellectualisme se trouvent, d'après l'encyclique *Pascendi*, à la racine des erreurs modernistes (p. 569) [4].

De toute évidence, si B. vivait encore, il protesterait contre une pareille « déformation » de sa pensée, comme il l'a toujours fait, chaque fois qu'une contradiction, même appuyée sur les textes les plus explicites, a formulé des réserves sur l'orthodoxie de sa doctrine (son orthodoxie personnelle étant toujours hors de cause).

Rapports de la nature avec le surnaturel. — Ces rapports constituent le second objet majeur qui a sans cesse préoccupé B., et qu'il a tourné et retourné en tous sens, sans arriver, semble-t-il, à en prendre une vue exacte. La thèse a été suffisamment exposée plus haut. A ce sujet, le P. de T. pose quelques questions :

L'aspiration au surnaturel est-elle, oui ou non, une exigence stricte, impérieuse ?... Visiblement, sa pensée a flotté autour de ce point crucial sans s'y poser en une attitude définitive...

L'aspiration au surnaturel est-elle déjà surnaturelle en elle-même ou purement naturelle ? Est-ce la nature blessée toute seule, encore dépourvue de tout surcroît de grâce, qui s'y exprime, réclamant, au nom de ses exigences propres, intérieures, le remède divin qui, en fait, lui est préparé ? Ou bien l'appel lui-même est-il déjà l'effet d'une grâce première et prévenante ? (p. 571-572).

Blondel a cru pouvoir échapper à l'alternative posée par ces deux questions en remarquant qu' « antérieurement à la grâce habituelle et aux grâces actuelles et prévenantes, il y a une autre grâce (?), une vocation première, *un état qui résulte de la perte du don initial*, mais comme un *besoin* (?), une aptitude a en recevoir la restitution » (*Histoire et dogme*, p. 68, du tiré-à-part).

En dépit de quelques termes impropres, déclare de T., la remarque est juste, mais elle est tout-à-fait en dehors de la question. L'état « transnaturel » (état présent de l'humanité) caractérise *l'ordre objectif des événements* et non l'aspiration enclose dans le sujet... Etant donné l'état transnaturel, on demande toujours de quelle espèce est l'aspiration qui y répond ? Est-elle naturelle ou déjà suscitée par la grâce ? (p. 572).

Difficultés aussi grandes sur la structure intérieure de l'aspiration au surnaturel. S'adapte-t-elle rigoureusement et exclusivement à la seule religion catholique ? Supposition extravagante, et que B. rejette expressément en plusieurs endroits de sa philosophie.

Sans doute, il est possible de chercher et *peut-être* de découvrir en tout homme, à travers la fumée des passions et des intérêts terrestres, une aspiration imprécise à une transcendance quelconque, à un Dieu inconnu qu'il ne sait pas nommer ni même peut-être concevoir. Il y a là un point de départ d'où l'apôtre ou l'évangéliste pourra partir pour développer sa catéchèse. Mais

[2] *Recherches de Science religieuse*, 1950. — Joseph de Tonquédec et Henri Bouillard, **Maurice Blondel et la Théologie**, 98-112.

[3] J. de Tonquédec, S. J. : **Pourquoi j'ai critiqué Maurice Blondel**, dans *Revue thomiste*, 1949, III, p. 565-580.

[4] Ces réflexions du P. de T. sont l'aboutissement de sa critique de la définition de la vérité, *adæquatio mentis et vitæ*. Voir ci-dessus. « A la place (de la définition traditionnelle), dit-il, on nous propose une perspective ouverte sur la vie en transformation incessante et que la pensée s'efforce de traduire, d'égaler, de rejoindre sans jamais d'ailleurs y parvenir. Entre les représentations de la vie et la vie elle-même subsiste toujours un « dénivellement » essentiel » (p. 565).

quelle distance entre ce vague élan et l'aspiration distincte qui ne s'accommoderait que du surnaturel catholique ! Si l'apologétique blondélienne se réduisait, en dernière analyse, à ces constatations banales, elle ne mériterait guère l'attention et l'on ne s'expliquerait pas le retentissement considérable, l'impression de nouveauté qu'elle a produite dans les milieux catholiques. En réalité, ses visées semblent bien avoir été plus ambitieuses. En dépit de la négation d'une découverte subjective des dogmes, elle devait être entraînée par sa logique intérieure, elle a dû en fait s'avancer jusque-là.

A vrai dire, il serait difficile de démontrer apodictiquement l'assertion du P. de T., et lui-même, aux pages d'*Immanence* auxquelles il renvoie, évite de se prononcer trop explicitement. Certaines phrases de B. sont cependant assez significatives, pour qu'on puisse regretter cette incursion de la raison dans le domaine du mystère révélé. Les raisons « de convenance » des anciens théologiens médiévaux présupposaient le mystère révélé, et, dans *La philosophie et l'esprit chrétien*, B. s'est rapproché de cette attitude très orthodoxe : il faut lui en donner acte [5]. Mais les questions relatives aux « exigences », aux « appels » d'un ordre surnaturel restent entières.

La troisième partie de l'article du P. de T. cherche à préciser la position de B. dans ses ouvrages plus récents, mais antérieurs à *La philosophie et l'esprit chrétien*, savoir *La pensée*, *L'Etre et les êtres* et *l'Action* en deux volumes. En deux mots : position substantiellement la même, quoique cependant, un certain progrès soit réalisé pour accorder la doctrine philosophique avec la terminologie en usage dans l'Ecole. D'ailleurs, il est difficile de discuter les assertions de B., qui parfois s'opposent les unes aux autres et parfois aussi ne sont plus reconnues par l'auteur lui-même.

Dans la discussion, écrit à ce sujet le P. de T., il fut toujours prodigieusement difficile non pas seulement de s'entendre avec M. B., *mais de se faire entendre de lui*, de l'amener à percevoir le point précis où tombait une objection. Prenant les thèses les unes pour les autres, confondant des idées absolument différentes, il se défendit éperdument d'erreurs qu'on ne lui avait pas imputées... Enfermé dans sa pensée personnelle, comme une monade sans porte ni fenêtres, le philosophe semblait imperméable à toute pensée étrangère... La controverse se réduisait trop souvent à d'arides analyses ou rétablissements de textes [6]... (Néanmoins) le temps, la réflexion, et aussi sans doute les conseils d'amis plus clairvoyants et plus avisés amenèrent le philosophe à concevoir enfin les inconvénients signalés et à tenter de les faire disparaître. Reconnaissons les efforts réels et méritoires qu'il a faits en ce sens. Bien que, contrariés par les tendances foncières de son esprit, ils n'aient pas amené un véritable et franc redressement, ils ont néanmoins donné aux ouvrages de la nouvelle série, où les formules rassurantes émergent çà et là de l'ensemble indécis, un aspect plus favorable (p. 579).

Le P. de T. reconnaît, en terminant, que malgré « des idées dont l'aboutissement logique ne peut être qu'extrêmement pernicieux », l'œuvre de B est « traversée de bout en bout par une grande aspiration vers Dieu et le surnaturel, par une flamme spirituelle intense. » Ainsi elle a pu, sur de nombreux esprits, peu enclins à la critique rigoureuse, exercer une influence salutaire.

* *

5. — Les *Exigences philosophiques du christianisme*, publication posthume de M. Blondel, sont constituées par deux études complémentaires : *Le Sens chrétien* et *De l'Assimilation*. Le texte en a été révisé par l'auteur peu avant sa mort. Ces deux études projettent, nous dit l'éditeur, « une nouvelle clarté sur les ouvrages déjà parus, en faisant mieux ressortir l'inspiration maîtresse et les vues fondamentales de cet *opus* qui n'est *ultimum in executione* que parce qu'il était *primum in intentione*. »

En réalité, à part plusieurs affirmations sur lesquelles il y aura lieu de formuler des réserves, on constate que, dans ces deux études, B. s'est tenu en correspondance plus étroite avec l'enseignement et même les formules consacrées du Magistère. Le philosophe cherche toujours « la raison d'être de la solution catholique en découvrant par quelles attaches elle se relie à tous les problèmes que laissent en suspens les initiatives les plus hardies de la civilisation actuelle » (p. 13).

L'aspect historique du christianisme garde toute sa valeur aux yeux de l'auteur, qui nous invite cependant à considérer sa signification spirituelle, sa réalité invisible débordant les temps et les espaces de sa réalité visible. Il en retient pareillement les arguments objectifs et les preuves externes tout en avertissant que l'apologétique doit tenir compte des compléments, des concours qu'il est normal de procurer, de décrire méthodiquement et de développer dans les âmes ; mais inversement il y aurait abus à isoler ces preuves internes, ces dispositions cependant nécessaires (p. 41).

Ces diverses preuves ne sont pas, en fait, exigées par tous ; souvent même l'appui donné par la raison à la foi est extrêmement réduit. Il faut donc, d'une part, maintenir que la foi peut être affaire de bon sens, adhésion simplement et largement raisonnable, sans recourir à de savantes recherches ; d'autre part, proposer, pour les esprits capables de réflexion, une apologétique intégrale groupant tout l'ensemble des preuves qui forment vraiment une harmonie dont la beauté et la force doivent être manifestées (p. 42).

Toutefois, loin de compromettre la force des arguments rationnels, il faut maintenir qu'ils ont une solidité permanente, qu'il faut par conséquent éviter d'en affaiblir le crédit au moment même où l'on indique le danger qu'il y aurait à les isoler et à s'en contenter (p. 46).

Pour justifier sa position dans le problème de la foi, B. entend se séparer de qui « prétend isoler complètement l'apologétique rationnelle et la science théologique elle-même de tout élément moral, comme s'il s'agissait d'un théorème à démontrer » (p. 48). Sans doute, « prouver l'existence d'un Dieu personnel, l'immortalité de l'âme humaine, la vérité d'une religion naturelle, l'obligation d'obéir à la révélation surnaturelle fondée sur la Toute-Puissance et sur les miracles », tout cela est littéralement vrai et restera toujours impliqué dans la foi. Mais cette préparation lointaine ne rend compte ni du mouvement intérieur de l'homme vers la vérité religieuse qui ne s'impose pas seulement à

[5] Voir *Ami*, 1947, p. 785.

[6] On trouvera plus loin, dans l'analyse des *Exigences philosophiques du christianisme*, quelques exemples de ce genre.

lui du dehors, ni des causes inconscientes ou conscientes qui rendent universellement possible et obligatoire l'adhésion de l'intelligence et de la volonté (p. 51) [7].

Quel théologien ne souscrirait à ces affirmations ? Autre chose, en effet, est la connaissance rationnelle des motifs de crédibilité, autre chose est la prise de conscience de la crédentité (il faut croire) et autre chose surtout l'acte de foi. Jamais, quoiqu'en écrive B., les arguments objectifs n'ont été « traditionnellement » considérés comme capables *à eux seuls* de justifier la foi et de fournir « la matière intellectuelle que la grâce, toujours inconsciente, n'a plus qu'à informer secrètement » (p. 56). B. a raison de proclamer que les arguments objectifs, valables *en soi*, ne deviennent valables *en nous* et *pour nous* qu'à une double condition : secours de la grâce, *interna auxilia Spiritus sancti*, dit le concile du Vatican (Denz.-Bann., n. 1790) et, répondant à ces secours extérieurs et intérieurs, disposition consciente et volontaire, puisque la foi, dit encore le concile, est une œuvre salutaire *quo homo liberam præstat ipsi Deo obœdientiam gratiæ ejus* (n. 1791).

L'étude des dispositions intérieures peut et doit être faite : « supprimer le sentiment de notre responsabilité morale, la nécessité de notre éducation personnelle dans l'œuvre de notre formation religieuse, c'est indûment laisser la place à la fausse subjectivité, à ce qu'il y a d'affectif, d'arbitraire, de partial, de capricieux même dans les émotions de cet ordre » (p. 57).

Que faut-il donc penser de l'immanence, dont B., dans ses premiers écrits, faisait la base de toute la philosophie moderne ? Par l'immanence, il s'agit simplement de

> discerner la transcendance intérieure, non seulement compatible avec le caractère gratuit et surnaturel de a grâce en nous, mais qui n'a ce caractère que dans la mesure où la transcendance passe, si l'on peut dire, par dessous l'âme, par le dedans le plus intérieur (??) ... L'étude de la véritable immanence ne conduit pas à affirmer une plénitude intérieure, à justifier nos conquêtes morales, à définir des dogmes et des acquisitions; elle consiste au contraire à mettre en évidence notre incurable indigence et notre misère spirituelle. Loin de prétendre combler un vide par le déploiement de notre nature, elle sonde, elle creuse le vide que seule la surnature pourra combler, *mais que de nous-mêmes nous ne pouvons même pas discerner et mesurer* (p. 60, 61).

Si l'on insistait *uniquement* sur les dispositions subjectives et sur les aspirations morales religieuses, on irait tout droit aux thèses modernistes (p. 66) [8].

Pour réduire l'esprit chrétien à un principe d'unité, les idées d'un Dieu de puissance, d'un Dieu de Vérité, d'un Dieu de charité sont à retenir, mais sans exclusivité d'une idée par rapport à l'autre. Le problème de la pensée nous oriente vers le désir de communier au Verbe éternel ; mais ce terme est naturellement inaccessible ; le problème de l'action nous met en face de ce dilemme : participer à l'initiative divine en identifiant notre vouloir au vouloir même de la cause première ; ou bien nous constituer dans une autonomie égoïste, le *non serviam* ; le problème de l'être nous fait constater que « l'être en nous n'est jamais ce que nous connaissons ni ce que nous réalisons ». Deux conclusions s'imposent donc :

> 1° Les solutions que la philosophie peut et doit proposer non seulement laissent le champ libre à la doctrine chrétienne, mais elle montre en elle une réponse inespérée, une convenance merveilleuse et cela sans qu'aucune exigence présomptueuse puisse résulter d'une telle correspondance, puisque la spéculation humaine, loin de prétendre fournir elle-même les réponses et les moyens, reconnait spontanément son impuissance et son indigence ; — 2° Malgré de telles déficiences, l'ordre naturel pourrait subsister sans qu'aucune nécessité, aucune justice, aucune bonté rende impossible cet équilibre imparfait, mais viable (p. 111).

Ces deux conclusions montrent à quel point, sinon la pensée, du moins la terminologie de B. s'est rapprochée de l'enseignement catholique. Pensée et terminologie sont moins fermes quand l'auteur envisage directement le dogme lui-même. En ce qui concerne la Rédemption, « mystère de vérité et d'amour », il semble qu'on ait voulu répondre aux critiques de J. Rivière [9] : « Les métaphores employées sont justes et contribuent à éclairer, à enhardir et à orienter les esprits, mais

> elles restent insuffisantes et... ne nous donnent pas l'idée centrale, l'âme qui anime la foi et la piété chrétienne. Sans doute, le mot traditionnel de rédemption évoque l'idée d'un rachat ; mais cette conception n'exclut nullement celle d'une élévation indépendamment même d'une réparation et d'une expiation... L'idée d'acquisition, d'ascension convient pour marquer le passage d'un ordre de nature à une vie surnaturelle qu'on ne saurait payer trop cher ; ...mais, ici encore, l'analogie est décevante en partie, car il n'y a aucune proportion entre les deux termes d'échange... Peu à peu sommes-nous amenés à comprendre qu'il s'agit pour nous, non pas de renoncer à quelque bien possédé, ...mais de nous renoncer nous-mêmes... afin de restituer à Dieu ce qui est, au fond de nous, le bien propre et inaliénable de Dieu... »

On retrouve sous ces formules le fond de la pensée de B., l'aspiration de notre être, par la pensée et par l'action, vers l'Etre, principe transcendant de tout être. C'est en nous dégageant, en nous renonçant, en pratiquant cette ascèse si bien mise en relief par M. l'abbé Duméry, que le mystère de la Rédemption se réalisera en nous. Et aussi le mystère de notre vie surnaturelle, c'est-à-dire de la vie de Dieu en nous sans qu'il cesse d'être Dieu et sans que nous cessions d'être nous. Ainsi l'ordre de la grâce complète l'ordre naturel et forme avec lui en nous une vie et une personnalité vraiment une.

Cette doctrine fondamentale est reprise, explicitée, développée dans la seconde étude du volume, l'*Assimilation*. L'auteur n'y apporte aucune idée nouvelle : le point de départ est toujours l'affirmation de la valeur originale de notre nature , mais, à partir de là, dit-il,

> notre élévation se fait par un refoulement apparent ; notre vivification par une mortification provisoire, notre surnaturalisation déiforme par une annihilation consen-

[7] Qu'on veuille bien se reporter à notre article sur *Le Problème de la foi*, à propos du livre de M. Aubert. On verra que la théologie traditionnelle est bien innocente des incompréhensions qu'on lui attribue.

[8] Ces citations montrent l'évolution qui s'est produite dans l'esprit de B. Quels correctifs apportés à certaines affirmations de l'*Action* !

[9] Voir *Ami*, 1947, p. 786.

tie, sans que rien puisse dispenser l'être créé de traverser ces phases génératrices, ces épreuves qui, si douloureuses qu'elles puissent sembler, sont uniquement le moyen, la preuve et la grâce suprême d'une charité infinie (p. 243).

Ces phrases dissimulent mal une théologie déficiente en ce qui concerne la déification de l'âme par la vie surnaturelle [10]. Se défendant contre ses adversaires, B. leur attribue, à plusieurs reprises, une théologie surprenante, dont les articulations principales peuvent s'énoncer de la façon suivante :

L'homme est placé *dans un état de pure nature* (*sic*) par le fait de la chute originelle... Dans cet état, la raison suffit à organiser une civilisation positive, une philosophie spiritualiste, voire même une religion naturelle, tout cela dans le plan humain, d'une manière étale ; et tout ce qu'on prétendrait découvrir en l'homme purement homme d'inquiétude et d'aspirations plus hautes n'est que faux mysticisme, troubles de la sensibilité, pour ne pas dire de la sensualité, romantisme condamné par une saine et ferme raison... Le surnaturel ne saurait venir que du dehors et s'imposer par dictamen extrinsèque, comme un fait démontrable historiquement et qu'il faut accueillir par pure soumission à l'objet, sans prétendre trouver dans le sujet même qui l'accepte ou le subit aucune justification intérieure ; dès lors, il ne s'agit que d'une question de critique historique pour établir le fait de l'ukase divin et les preuves miraculeuses de son caractère exclusivement transcendant ; les deux ordres de la nature et de la grâce sont comme deux sphères qui peuvent se toucher et ne se compénètrent aucunement... (p. 264-265).

A plusieurs reprises, B. revient sur cet état de « pure nature », suite du péché originel, qu'il trouve réalisé en fait dans ce qu'on est convenu d'appeler les « limbes » (p. 33). Et, bien qu'à la page 111 (voir ci-dessus), il ait déclaré que « l'ordre naturel », malgré ses déficiences, pourrait subsister même viable, il affirme (p. 33) que l'état de pure nature n'est pas réalisable dans les conditions présentes de l'épreuve terrestre.

Si la thèse du renoncement personnel nécessaire pour faire place à l'œuvre de Dieu en nous est une thèse spécifiquement chrétienne et enseignée par les grands mystiques, S. Jean de la Croix tout particulièrement (que B. cite à plusieurs reprises), notre auteur a très certainement déformé la théologie catholique, sinon le dogme lui-même, en l'appliquant au péché originel, dont il veut (p. 140) expliquer la nature :

Ce qui nous est enseigné, c'est qu'en l'état primitif, une interdiction limitait l'épanouissement de la curiosité et de l'ambition humaines. En quoi consistait cette défense sacrée, telle qu'elle pouvait être imposée à un être natif et si l'on ose dire naïf ? S'adaptant à cette enfance de l'être sensible et avide qu'est le « composé humain », l'épreuve semble avoir porté sur le renoncement prescrit par Dieu afin d'obtenir le sacrifice des aspirations naturelles aussi bien du côté de la chair que du côté de l'intelligence. Le fruit de « l'arbre de la science du bien et du mal », c'était la convoitise spontanée et pour ainsi dire normale qui répondait au don primitif de la nature raisonnable. C'est cela cependant qu'il fallait s'interdire pour rester dans l'ordre divin...

[10] Il est vrai que B. pourrait répondre que sa philosophie ne va qu'au seuil de la théologie qu'elle fait pressentir sans la préciser. Il importe cependant de marquer que la déification de l'âme comporte un élément très positif de perfectionnement et que les épreuves douloureusement consenties ne sont pas encore « la grâce suprême d'une charité infinie », mais un moyen de s'y préparer.

Comment accorder cette conception avec la doctrine catholique promulguée à Trente de l'homme primitif constitué dans un état de sainteté et de justice, avec la doctrine catholique des dons préternaturels, corrigeant en Adam les défauts de la nature, en particulier l'ignorance et la concupiscence [1] ? Certes, B. affirme que l'ignorance et la concupiscence sont les suites de la révolte originelle ; mais il semble ne concevoir cette révolte que sous la forme du manque de générosité qui interdit « l'accès de la vie surnaturelle ».

Toujours conduit par l'idée d'options successives permettant de réaliser finalement la perfection de la pensée, de l'action dans l'union définitive de notre être avec l'Etre, B. semble se ranger à l'opinion « de plusieurs théologiens (qui) aujourd'hui pensent que l'option est rendue possible *à toute âme* et que nul ne saurait être privé, si ce n'est par sa faute, de la vie surnaturelle, tant il est vrai que le mystère du Christ ne peut avoir de limite ». Affirmation qui, en gros, pourrait présenter un sens acceptable, si elle ne visait ici à supprimer la doctrine des limbes. Enfin, dernière réserve sur une thèse qui procède du même préjugé, l'auteur semble admettre, dans la vision bienheureuse, un progrès très réel, pour ôter à bien des âmes la crainte « que la vie future... ne soit qu'une monotonie plutôt que le règne de l'esprit d'amour et de nouveauté ». Et il incline à croire

que l'éternité même n'empêche pas plus, dans son unité possédante et totalisante, le mouvement de la durée que l'extase de la vision ne supprime la conscience discursive de soi-même et de tous les êtres. Et ce qui justifie cette succession d'états progressifs, c'est l'enseignement même qui nous est donné sur l'intervalle qui sépare l'état des âmes avant et après le Jugement suprême, et ce que notre *credo* appelle « la résurrection de la chair » ; il y a donc, au-delà de l'existence présente, une histoire complémentaire, une vie toujours accrue... une continuité telle que tout procède d'en haut et tende à tout ramener vers le terme suprême... (p. 253).

Pour donner un sens pleinement orthodoxe à ces affirmations, il faudrait pouvoir ne les entendre que de la gloire accidentelle des seuls élus. Les expressions dont s'est servi B. sont tout au moins captieuses et fort ambiguës.

6. — Dans le premier numéro de la nouvelle série des *Etudes Philosophiques* [2], un certain nombre de philosophes ont rendu un hommage ému et reconnaissant à Maurice Blondel. Le directeur de la revue, M. Gaston Berger rappelle dans l'Avant-Propos que « sans cesser d'être précise et ferme, la doctrine blondélienne est au cœur d'une philosophie « ouverte ». On en verra la preuve, ajoute-t-il dans la variété des études réunies dans ce cahier » (p. 7). Etudes brèves, où sont condensées, sur des points précis, les réflexions des admira-

[1] Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim *sanctitatem et justitiam in qua constitutus fuerat*, amisisse.... (Sess., v, can. 1 ; Denz.-Bann., n. 788). — Sur les dons préternaturels concédés à Adam, l'enseignement de l'Eglise est formel : l'intégrité et l'immortalité appartenaient à Adam avant le péché, de sorte que le péché d'Adam ne pouvait être « du côté des aspirations naturelles de la chair ».

[2] *Les Etudes philosophiques*, revue trimestrielle, P.U.F. Numéro spécial à la mémoire de Maurice Blondel, janvier-mars 1950.

teurs. Ces études ne font d'ailleurs que reprendre les conceptions exposées plus haut et sur lesquelles il semble inutile de revenir longuement. Il suffira de les énumérer et d'en indiquer brièvement le sens. G. Bastide, professeur à la Faculté des Lettres de Toulouse : *La philosophie de l'Action comme critique de la vie et science de la pratique* (p. 8-17). — R. Bourgarel, vicaire général de Marseille : *L'accueil* (il s'agit de l'accueil, à Aix, que le philosophe disparu réservait à ses visiteurs) (p 18-21). — J. Chaix-Ruy, professeur à la Faculté des Lettres d'Alger : *Maurice Blondel : de l'Action à la pensée et à l'être* (on exalte « le souci qu'avait B. de joindre, par un *vinculum* infrangible, l'action, l'être et la pensée », dans une philosophie qui, « transcendant les distinctions superficielles encore de l'essence et de l'existence, de la connaissance par notions et de la connaissance par intussusception, parvient au terme, à l'Etre le plus riche, au Sujet - Objet, qui se communique aux êtres non point par une simple réflexion dans le miroir des consciences passives, mais par un don incessamment renouvelé qui les appelle à une participation créatrice » (p. 33) [3]. — H. Duméry, professeur au Collège Stanislas : *Pour une philosophie de la religion* (p. 34-42). — Aimé Forest, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier : *Les moments de la conversion* (p. 43-52). (Pour que la religion (surnaturelle) puisse être vécue, il faut qu'elle recueille en elle ce qui dans le fond même de la nature vient s'offrir à cette élévation). — Eugène Masure, directeur au Grand Séminaire de Lille : *Le témoignage d'un théologien* (p. 53-56). — J. Paliard : *L'idée de lien dans la philosophie de Maurice Blondel* (p. 57-65). (Dans *la Philosophie et l'Esprit chrétien*, Blondel observe que le véritable lien est, selon l'étymologie du mot, religion, et que là seulement se trouve la solution de l'énigme philosophique du lien). — Michel-Frédéric Sciacca, professeur à l'Université de Gênes : *Notes sur le problème apologétique de l'existence de Dieu* (p. 66-75). (La finalité apologétique de la philosophie n'est pas « ajoutée » ou « imposée » de l'extérieur, ou « juxtaposée », mais, si elle existe, elle doit surgir du déroulement même de la pensée. C'est précisément cela, semble-t-il, que Blondel a voulu démontrer). — J. Segond, professeur à l'Université d'Aix : *Maurice Blondel et la perspective existentialiste* (p. 76-85) (l'auteur estime que « la qualité religieuse du blondélisme... l'insère dans une famille spirituelle dont le caractère existentialiste est reconnu sans conteste, celle de Kierkegaard, de Jaspers, de Gabriel Marcel »). — Mgr Bruno de Solages : *Le sens de la philosophie blondélienne* (p. 86-94). (Aux philosophes B. montrait que les exigences mêmes de la pensée nous mènent face au transcendant... Aux théologiens, il rappelait que l'idéal primordial d'unité qui anime légitimement la pensée philosophique les oblige à ne pas présenter à nos contemporains le surnaturel chrétien comme plaqué du dehors sur une nature où rien ne l'appellerait). — Aug Valensin, S. J. : *Le réalisme blondélien* (p. 95-99). (Ce qui donne la note spécifique à ce réalisme, c'est qu'il « consiste à tenir compte expressément de ce fait que l'homme est appelé, ainsi que l'enseigne le Christianisme, à vivre d'une vie surnaturelle »). — Angel Vassalo, professeur à la Faculté des Lettres de Buenos-Ayres : *Présence de Blondel* (p. 100-104).

* *

7. — *Conclusion.* — Nous avons suivi, sans parti pris, la pensée des différents auteurs dont les écrits ont été ici présentés. Pour ne pas interrompre la suite des idées, les remarques que nous avons cru devoir faire ont été, d'ordinaire du moins, ajoutées en note. Si nous devions exprimer ici notre pensée personnelle, nous la résumerions en trois points principaux.

Au point de vue *métaphysique*, il semble que la philosophie blondélienne manque d'une base suffisante pour passer de la pensée et de l'action à l'être, ce qui peut être, pour certains esprits superficiels, une occasion de difficultés sérieuses dans le problème de l'objectivité des *præambula fidei.*

Au point de vue *théologique*, malgré les réels progrès de la pensée de Blondel et surtout les heureuses mises au point de ses commentateurs et admirateurs, il reste encore bien des imprécisions sur les rapports du naturel et du surnaturel, imprécisions provenant d'une part de ce qu'il faut entendre, dans l'ordre actuel de la Providence, par nature et exigence de la nature, d'autre part de l'idée d'un surnaturel qui ne trouve la plupart du temps qu'une traduction bien inconsistante dans le langage blondélien.

Au point de vue *apologétique*, il convient de féliciter Blondel et ceux qui s'inspirent de sa doctrine, d'avoir attiré, plus peut-être qu'on ne l'avait fait auparavant, l'attention des théologiens catholiques sur le rôle des dispositions subjectives dans l'ordre de la connaissance des choses religieuses. Mais il importe de ne pas considérer ce rôle comme prépondérant et même équivalent à celui de l'intelligence. Dans notre article sur le problème de la foi, nous avions déjà attiré l'attention des lecteurs sur ce point. Et voici que l'encyclique *Humani generis* est venue pleinement confirmer notre position :

On reproche à la philosophie de nos écoles de ne considérer dans le processus de la connaissance que l'intelligence, et de négliger le rôle de la volonté et des affections. Ce n'est point le cas. Jamais, en effet, la philosophie chrétienne n'a nié l'utilité et l'efficacité des bonnes dispositions de toute l'âme, pour pleinement reconnaître et embrasser les vérités religieuses et morales ; bien plus, elle a toujours enseigné que l'absence de ces dispositions peut être la cause pour laquelle l'intelligence, liée par ses désirs et une volonté mauvaise, est obscurcie au point de ne pas voir comme il faut. Bien plus, c'est le jugement du Docteur Commun que l'intelligence peut s'élever à la perception de biens plus élevés de l'ordre moral, naturel ou surnaturel, seulement dans la mesure où elle éprouve une certaine connaturalité de l'âme avec ces biens, qu'elle soit naturelle ou un don de la grâce (II^{a}-II^{ae}, q. 1, a. 4, ad 3 ; q. 45, a. 2 ; c). On voit sans peine à quel point ces clartés confuses peuvent aider la raison dans ses recherches. Cependant autre chose est de reconnaître aux affections de la volonté la puissance d'aider la raison à parvenir à une connaissance plus certaine et plus ferme des choses morales, autre chose... d'attribuer aux facultés du vouloir et du sentiment une certaine

[3] L'auteur pense que Blondel n'a pas connu « le grand philosophe » italien, Rosmini, *dont la pensée est pourtant si proche de la sienne* (p. 53, note 19). — Rosmini, mauvaise recommandation au point de vue de l'orthodoxie catholique.

puissance intuitive et de prétendre que l'homme, impuissant à découvrir avec certitude par sa raison le vrai qu'il doit embrasser, doit se tourner vers la volonté pour choisir et décider entre des opinions qui s'opposent, mêlant mal à propos connaissance et acte de la volonté.

De toute évidence, ces déclarations pontificales ne visent pas, en chacune des réprobations qui s'y lisent, tout le système de la philosophie blondélienne. Loin de nous pareille déformation ! Il est néanmoins vrai que les excès signalés pourraient être, et même, chez certains esprits peu réfléchis, sont parfois l'aboutissement de quelques positions de la philosophie de l'action. Pour que ces excès soient évités et que la doctrine catholique puisse retirer de la philosophie de Blondel tout le bienfait qu'elle peut en attendre, il importe que cette philosophie soit l'heureux complément, mais non le bouleversement, de la philosophie thomiste et scolastique traditionnelle. La scolastique thomiste donne à la pensée catholique sa force et sa stabilité : elle doit demeurer, dans un corps se développant sans cesse grâce aux apports nouveaux des siècles, « l'épine dorsale » qui en assure la rectitude et la solidité [4].

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans la mission qui m'a été confiée, il y a une colonie d'émigrés japonais d'environ 20.000 personnes. Depuis quelques années, un certain nombre de membres de cette colonie (surtout parmi les jeunes) ont été baptisés. Mais souvent les parents sont restés farouchement païens et totalement réfractaires à la religion catholique. En conséquence, lorsqu'il est question du mariage de leurs enfants, ils s'opposent catégoriquement à ce que la cérémonie se célèbre selon la forme canonique prévue par l'Eglise pour les baptisés.

Très souvent donc, le mariage de deux baptisés n'est célébré que selon la coutume japonaise, c'est-à-dire selon un rite symbolique accompli dans la maison de l'époux, au cours d'un grand banquet auquel prennent part les parents et les amis.

Ce rite s'appelle, en japonais, le « *san san ku do* » et consiste dans le triple échange de trois coupes de vin entre les deux époux. C'est le symbole du contrat nuptial. Aucune prière n'y est récitée, aucun prêtre n'y assiste ; la cérémonie est simplement patriarcale, sans aucun caractère religieux. Bien qu'elle soit très solennelle, elle n'a pas de valeur légale reconnue dans le pays où se trouve la colonie. Le mariage légal (ou civil) exigé par la loi nationale est conclu *avant* ou *après* la cérémonie patriarcale.

On demande :

1° Que valent ces mariages célébrés ainsi entre catholiques baptisés ?

2° Que pourrait-on faire pour assurer leur validité ?

R. — La question posée par la présente consultation est celle de la validité du mariage, contracté *sans la présence du prêtre*, témoin « autorisé ».

L'*Ami* a déjà donné (n° 16, 19 avril 1951) quelques aperçus sur la « forme extraordinaire » prévue au canon 1098, lorsque le mariage civil (exigé préalablement par les lois de certaines nations) est impossible.

Dans le cas présent, l'obstacle à la célébration canonique vient de l'opposition irréductible des parents demeurés dans le paganisme. Avant de donner notre réponse, nous rappellerons quelques principes de doctrine en la matière et quelques solutions de la jurisprudence romaine.

1° Pour tous les humains qui ne sont pas frappés d'incapacités ou d'inhabilités, contracter mariage est un *droit*. Si les lois positives (divine ou humaines) sont venues apporter quelques limitations à ce droit naturel et primordial, elles ne sauraient l'annihiler totalement.

C'est en raison du bien commun qu'ont été institués certains empêchements (*outre* ceux qui sont de droit naturel : impuissance, lien, consanguinité directe...). C'est aussi afin que, dans la société, les unions nuptiales ne demeurent point incertaines, que le droit positif (tant civil qu'ecclésiastique) a imposé et déterminé une certaine « forme publique », c'est-à-dire des formalités ou solennités auxquelles doivent normalement se soumettre tous ceux qui veulent contracter mariage.

Il peut arriver, cependant, qu'en raison de circonstances exceptionnelles, cette « forme » ne puisse être observée, soit absolument, en raison d'une réelle impossibilité, soit relativement, en raison de l'existence de graves inconvénients. Dans l'un et l'autre cas, note Gasparri (*Tractatus de matrim.*, éd. 1932, t. II, n° 998), « l'obligation d'observer ces solennités cesse ; néanmoins, le mariage est valide et licite, car exiger dans ce cas l'observation de la « forme », ce serait aller à l'encontre du droit naturel appartenant à tout homme et qui, en cas de conflit avec le droit positif, doit toujours prévaloir. »

Il est des cas, pourtant, où les règles concernant la forme substantielle — qui est divisible — ne peuvent être appliquées totalement et dans toute leur rigueur, mais seulement en partie : par exemple il est impossible d'obtenir l'assistance active du curé ou de l'Ordinaire du lieu ; cette obligation cesse alors d'exister. Mais s'il est possible de s'assurer la présence de deux témoins ou d'un seul, l'obligation de leur présence demeure, de telle sorte que le mariage conclu avec un seul témoin ou sans témoins, serait invalide. Ce n'est que dans l'hypothèse où la même impossibilité morale affecterait aussi les témoins que la validité du mariage serait assurée même sans eux ou avec la présence de l'un d'eux seulement [1].

[4] Une brève, mais excellente présentation de la philosophie blondélienne a été faite récemment dans *Catholicisme* (t. II, col. 91-95). L'auteur, M. Paul Archambault, spécialiste du « Blondélisme » y apporte une clarté qu'on ne trouve pas toujours chez Blondel lui-même. Rappelons quelques ouvrages antérieurs de M. Archambault : *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris, 1922 ; *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique*, 1941 ; dans les « Cahiers de la Nouvelle Journée », n° 12 : *L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*.

N'omettons pas, dans le même numéro de « La Nouvelle Journée » le remarquable article de M. Lachièze-Rey, *Réflexions sur la portée ontologique de la méthode blondélienne* (Paris, 1946).

[1] Si l'impossibilité de se procurer des témoins se vérifiera rarement, — attendu que toute personne jouissant de l'usage de sa raison peut remplir ce rôle, — le

2° C'est pour obvier à ces difficultés de réunir parfois toutes les conditions exigées normalement par le droit au sujet de la « forme » substantielle, que le Code a prévu, au canon 1098, une forme extraordinaire ou sommaire en cas de péril de mort ou en cas d'absence prolongée du « témoin qualifié » (curé ou Ordinaire).

On n'oubliera pas non plus les pouvoirs de *dispenser* de la forme, qui sont donnés à l'Ordinaire, au curé, au prêtre non qualifié qui se trouve être présent, et même au confesseur (mais au for interne seulement) dans le cas de péril de mort.

Ainsi le Code, sans restreindre les prérogatives du droit naturel, a voulu déterminer des conditions de validité moins strictes pour les cas extraordinaires qui semblent devoir se présenter le plus fréquemment, afin de laisser le moins possible à l'arbitraire et ne pas laisser subsister l'incertitude ou le doute autour de certaines unions. Dans les deux cas spécifiés au canon 1098, il affirme la validité du mariage contracté devant les *seuls témoins*, à charge pour eux d'en assurer la publicité (conjointement avec les époux) par l'inscription au registre de catholicité (can. 1103) [2].

3° L'*Ami* (19 avril 1951, p. 241) a résumé les quatre interprétations authentiques données successivement par la Commission du Code, et a fait connaître (note 4) la réponse de la S. C. des Sacrements à l'évêque de Metz, le 24 avril 1935. Il en résulte : *a*) que le mariage en présence des seuls témoins est valide, même si le curé, présent au lieu de célébration, est empêché de prêter son assistance en raison d'un « grave inconvénient » ; *b*) Cet inconvénient peut être d'ordre *physique* (maladie, emprisonnement) ; mais il peut être aussi d'ordre *moral :* dangers, qui pèsent sur lui (par ex. en temps de persécution, alors que tout ministère lui est interdit), menaces proférées par des parents païens, ou même interdiction émanant de la loi civile (avec menace d'amende ou de prison) de procéder au mariage religieux, tant que n'auront pas été accomplies préalablement les formalités devant l'officier d'état civil [3]. *c*) Il suffit que l'obstacle ou inconvénient puisse se prolonger, selon une prudente estimation [4], durant *un mois*. (D'après le décret *Ne temere*, il suffisait que l'inconvénient *ait duré* pendant un mois : on considérait le temps écoulé et non le temps à venir). *d*) Ce n'est pas seulement quand un grave inconvénient menace le curé ou l'Ordinaire que l'on peut user du canon 1098, mais encore quand la menace atteint les *contractants* ou seulement l'un des deux (*Com. d'interprét.*, 3 mai 1945). On peut dire que c'était déjà la doctrine communément admise par les auteurs avant cette date (1945) et sanctionnée par la jurisprudence judiciaire [5]. Cependant, il ne suffirait pas que l'inconvénient ou le dommage soient purement imaginaires et sans fondement objectif ; une fausse estimation sur ce point ou une persuasion erronée ne changerait rien à la vérité des faits et n'assurerait pas la validité du mariage (*Rote rom.*, 7 déc. 1931, *Decisiones*, p. 473).

4° Pour résoudre, à la lumière de ces principes, le cas proposé, nous avons à répondre à une double question :

a) les époux en question se trouvent-ils dans les circonstances prévues au canon 1098 : *impossibilité morale* de se présenter devant le missionnaire ? (Si cette impossibilité *existe* dans le cas présent, sa durée dépassera largement le *mois* requis) ; *b*) les conjoints au cours de la cérémonie patriarcale donnent-ils un *consentement* naturellement suffisant ?

a) Le nœud de la première question est de savoir si l'opposition irréductible des parents constitue un « grave inconvénient » et un danger réel qui menace les jeunes époux. Seule une enquête menée sur place pourrait donner une réponse adéquate et tranchante ; notre correspondant voudra bien la faire, et, au besoin prendre conseil de son Ordinaire.

A nous, qui entrevoyons une situation distante de milliers de kilomètres, il *apparaît* (d'après le texte de la consultation), que l'indignation des pa-

cas n'est pourtant pas imaginaire, par ex. en péril de mort, ou s'il s'agit d'un détenu, ou encore si la loi civile punit les témoins d'un mariage religieux...

La difficulté d'avoir à sa disposition le curé ou l'Ordinaire se réalisera plus fréquemment.

[2] Cette doctrine n'est pas nouvelle. Elle était admise par l'ensemble des canonistes après le concile de Trente et reçue par la jurisprudence des dicastères romains. *a*) La Propagande (1785) avait autorisé les curés de l'île de Curaçao à « permettre la célébration des mariages sans sa présence, mais devant deux ou trois témoins », en raison des exigences fiscales et pénales de la loi civile à l'égard des mariages catholiques.

b) Le St-Office avait (1er juillet 1863) déclaré valide le mariage célébré en présence de deux témoins, lorsqu'il était difficile d'obtenir l'assistance du curé avant un mois (*Collectanea*, I, n. 1240). Cependant nombre d'auteurs restreignaient l'usage de cette faculté au cas d'impossibilité « générale » ou « commune », et ne l'appliquaient pas à un mariage en particulier.

c) Le décret *Ne temere* (1907), art. VIII, autorisait le mariage devant les seuls témoins lorsque *dans une région* (impossibilité *collective*) ou n'avait pu, depuis un mois, s'assurer de la présence du curé, de l'Ordinaire ou du délégué de l'un ou de l'autre.

En certains cas particuliers, les Congrégations romaines autorisaient le curé ou l'Ordinaire à « permettre » la célébration du mariage devant les seuls témoins » (S. C. Propagande, 24 mars 1909 ; S. C. des Sacrements, 24 novembre 1909). D'autres fois elles exigeaient le recours au Saint-Siège dans chaque cas particulier (*in singulis casibus*), sauf en péril de mort (S. C. des Sacrements, 31 janv. 1916).

[3] L'impossibilité de l'accomplissement des formalités civiles peut résulter d'une triple cause : *a*) existence d'un empêchement civil non reconnu par l'Eglise et dont on ne peut obtenir dispense, du moins pas avant un mois ; *b*) carence de papiers ou documents exigés par la loi civile, ou impossibilité de les obenir avant un long temps ; *c*) défaut chez l'un des contractants, d'une qualité ou condition exigée par la loi civile (par ex. dot chez la future épouse d'un militaire).

[4] Cette « prévision prudente » doit évidemment s'appuyer sur des faits et être *objectivement* fondée. Cependant telle est la faveur reconnue par le droit au mariage contracté (can. 1014), qu'un défaut de perspective ou une erreur en cette matière ne nuira pas à la validité du mariage. Il s'agit en effet de la prévision d'une chose future qui s'appuie sur un jugement humain (toujours faillible). C'est pourquoi la jurisprudence rotale a accepté que la prévision prudente puisse s'appuyer sur une « persuasion subjective » (*subjectiva persuasio*). Rote, 7 déc. 1931 (p. 472) ; 25 avril 1940 (p. 324). Cela ne s'oppose pas à la *certitude morale* exigée par la Commission d'interprétation (10 nov. 1925).

[5] Cfr. Cappello, *De matr.*, n. 691, 693 ; Gasparri, *Tract. de matr.*, II, n. 1007 ; M. Conte a Coronata, *De matr.*, n. 565. — La Rote soulignait en particulier : « Il n'est pas requis que l'impossibilité soit locale ou *commune*, il suffit qu'elle soit *personnelle*, c'est-à-dire que les contractants (ou l'un d'eux) ne puissent, sans danger de grave dommage physique ou moral, se rendre auprès du curé ou témoin qualifié... » (*Decisiones*, 1931, p. 473 ; 1940, p. 324).

rents, avec toutes les conséquences que l'on peut entrevoir (vérifier si elles sont réelles) : rejet de la famille, séparation de la colonie, peut-être de la race (on pèsera ce que cela peut valoir pour des émigrés), menace d'exhérédation, disputes, etc... : tout cela est bien de nature à constituer un « inconvénient grave » [6]. Et cela semble d'autant plus vrai qu'il s'agit d'une situation qui n'est pas seulement particulière à tel couple, « personnelle » à tels fiancés, mais (comme dit la Rote) « locale et commune », donc exerçant une emprise beaucoup plus forte sur les individus, et renforçant d'autant la position, déjà si violemment obstinée, des parents...

S'il en est ainsi, nul doute que les jeunes chrétiens ne soient dans l'impossibilité morale de se présenter devant le missionnaire : *adiri nequit parochus*

La question des témoins ne se pose pas (*quoad validitatem*), vu le nombre considérable des invités à la cérémonie patriarcale. Tout être humain (homme ou femme) qui a l'usage de raison peut être validement témoin du mariage, qu'il soit chrétien ou païen, catholique ou hérétique. Il n'est pas nécessaire qu'ils soient « requis » en tant que tels pour exercer cette fonction, ni même qu'ils aient l'intention de la remplir : ils suffit qu'ils voient ou entendent et comprennent. Sur ce point donc, les exigences du droit seront largement satisfaites et dépassées.

Mais nous pensons qu'il *faut*, dans le cas présent, maintenir l'exigence d'au moins deux témoins, et cela *ad validitatem*, puisque la chose est possible. La loi canonique concernant la clandestinité ne saurait cesser *totalement*, puisqu'une partie (celle qui a été conservée par le canon 1098) *peut* être observée.

b) Reste la question de la suffisance de l'intention matrimoniale chez les contractants : donnent-ils, au cours de la cérémonie patriarcale un consentement suffisant en regard du droit naturel ?

A notre avis, la réponse *affirmative* ne peut guère faire de doute. L'accomplissement des rites traditionnels ne semble avoir, pour les futurs, que deux significations : 1. *ou bien* l'un et l'autre (ou l'un d'eux seulement) excluent positivement le consentement matrimonial mutuel et n'ont l'intention que de se conformer à un rite ancestral, qu'ils considèrent comme périmé, simplement pour donner satisfaction à leurs parents... Excluant ainsi « par un acte positif de volonté le *mariage lui-même* », ils ne font pas un contrat matrimonial valide (cfr. can. 1081 ; 1086, § 2) ; — 2. *ou bien* ils veulent *autant qu'ils peuvent* échanger un véritable consentement matrimonial : dès lors, s'il n'y a pas par ailleurs d'empêchement dirimant, leur mariage est valide, même *canoniquement ;* et cela, non pas en raison de la cérémonie patriarcale, mais en raison de leur véritable consentement, échangé par des gestes ou rites non équivoques, « en présence des témoins » (*coram solis testibus*).

Il paraît bien — autant que nous pouvons en juger à distance — que c'est cette seconde alternative qui correspond à la vérité. Ce que veulent avant tout ces jeunes gens, c'est s'unir « comme mari et femme » ; et rien, dans la consultation, ne nous permet de soupçonner chez eux des intentions contraires à l'unité ou à l'indissolubilité du mariage. On ne s'expliquerait pas qu'ils veuillent se contenter d'accomplir une pure formalité simplement pour se conformer à une coutume ou pour faire plaisir à leur famille. Les faits d'ailleurs prouvent qu'à la suite de ce rite ancestral, ils se comportent effectivement « comme des époux ». C'est bien plutôt le mariage réalisé devant le représentant de l'autorité civile qui apparaît comme n'ayant à leurs yeux que le caractère d'une « formalité légale » ; ils s'y soumettent par nécessité, pour se conformer aux lois du pays qui les accueille, et peut-être pour bénéficier de certains avantages économiques ou politiques ; mais ce n'est pas là le rite qui les rend « mari et femme » ; c'est un accessoire et un supplément dont ils se passeraient volontiers, s'ils n'y étaient contraints *ex aliqua necessitate*.

Et qu'on n'objecte pas que, pour des baptisés, ce mariage « en forme extraordinaire » pourrait n'avoir pas de valeur canonique dans le cas où les contractants penseraient (à tort) qu'une telle union *n'a pas de valeur aux yeux de l'Eglise*, attendu qu'elle est contractée sans la présence de son ministre. Le canon 1085 fournit la réponse : *Scientia aut opinio nullitatis matrimonii consensum matrimonialem necessario non excludit.* Or, dans le cas présent, le consentement matrimonial existe ; il produira son effet indépendamment de l'erreur qui pourrait exister dans l'esprit des contractants [7].

5° Notre conclusion sera donc, *salvo meliori judicio*, que de tels mariages ne sauraient être taxés d'invalides *ex defectu formæ*. Ils semblent au contraire posséder toutes les conditions requises pour la validité, non seulement en droit naturel, mais encore en regard du droit canonique. En toute hypothèse, et même s'il restait un doute, on leur appliquera la « faveur » stipulée au canon 1014 : jusqu'à *preuve* certaine apportée à l'encontre, ils seront tenus pour valides et le missionnaire consulté ne permettra pas un second mariage de l'un ou l'autre des conjoints avant dissolution du premier lien.

Notre solution est d'ailleurs conforme à la réponse donnée par la S. C. de la Propagande (2 juillet 1827, ad II) dans un cas analogue. On avait demandé à ce dicastère ce qu'il fallait penser de la validité des mariages contractés dans les conditions suivantes : « Il arrive que, en raison de la persécution ou *pour d'autres causes raisonnables* il n'est *pas facile* aux chrétiens d'aller trouver le missionnaire ; en conséquence ils contractent mariage selon la coutume nationale (*secundum morem patriæ*) en présence des parents, amis et proches des deux conjoints ; ces invités assistent à la cérémonie sans que des témoins aient été pressentis ou désignés, ni requis en tant que tels, pour pouvoir témoigner ensuite, s'il en était besoin, de la réalité du contrat matrimonial. Par ailleurs ces témoins sont assez nombreux pour pouvoir attester — bien qu'ils n'aient pas été spécialement avertis préalablement — de la célébration du mariage selon les

[6] On peut établir une comparaison avec ce qui est requis par la jurisprudence pour faire de la « crainte *révérentielle* » (celle qui vient des parents et des supérieurs) une crainte « grave », « qualifiée ».

[7] On peut lire sur ce point les sentences de la Rote des 25 février et 10 juin 1912 (p. 92 et 289 ; et les considérants *in jure* de la décision LV (7 déc. 1931), p. 474.

rites ancestraux et de l'échange des consentements, réalisé sinon verbalement — *du moins par des signes extérieurs et sensibles* ». La S. Congrégation répondit qu' « un mariage ainsi contracté est *valide* dans la mesure où les témoins ont pu constater avec certitude l'échange des consentements. » (*Collect. S. C. de Prop.*, I, n° 794, ad II).

6° Le missionnaire consultant n'aura donc pas, *proprie loquendo*, « à assurer la validité » de ces mariages. Cependant, pour l'avenir, nous oserions lui conseiller deux précautions :

a) Puisqu'il s'agit d'un fait *constant* dans une colonie de plusieurs milliers d'âmes (encore que les baptisés y soient en minorité), pourquoi le dit missionnaire ne demanderait-il pas (par l'intermédiaire de l'Ordinaire du lieu) à la S. C. de la Propagande [8] un indult lui permettant de *dispenser* de la forme substantielle en cas de vraie nécessité, avec pouvoir de sous-déléguer cette faculté ? [9] — Ce serait un moyen de supprimer toute espèce de doute (s'il en restait quelqu'un) à propos de ces mariages. Car certains éléments ont pu nous échapper dans cette réponse, spécialement au sujet de la gravité des inconvénients que peuvent éprouver ces jeunes chrétiens en se présentant devant le missionnaire.

b) De plus, le pasteur de ces ouailles aura le *devoir* d'assurer, *ad liceitatem*, la « publicité » canonique de ces mariages en les inscrivant (s'il n'y a aucune *preuve* de leur nullité) dans le *registre de catholicité*, conformément aux prescriptions du canon 1103. Il serait surprenant que, dans l'assistance, il ne se trouvât pas deux témoins (baptisés ou non) qui n'acceptassent de signer l'acte avec le curé. Même en cas de refus, le curé ne sera pas dispensé de rédiger cette pièce officielle, qui pourra mentionner alors *plus* de deux témoins, afin que l'on puisse faire appel à leur attestation si le besoin s'en faisait sentir.

Et pour les mariages *à venir*, le missionnaire s'efforcera, dans toute la mesure du possible, de désigner *avant* la cérémonie patriarcale, deux témoins (choisis de préférence parmi les chrétiens), qui rempliront cette fonction « officiellement » (encore que discrètement) et apporteront ensuite leur témoignage et leur signature lors de la rédaction de l'acte de mariage.

A. Bride.

[8] S'il s'agit de territoire « de missions » encore soumis à ce dicastère ; sinon, à la S. C. des Sacrements.

[9] Un tel indult avait été accordé par la Propagande aux Ordinaires de Chine le 31 août 1908. Une déclaration du 12 avril 1933 a étendu la faculté de sous-déléguer le pouvoir de dispenser « même aux vicaires coopérateurs des quasi-curés » (*Sylloge*, n. 177, p. 451).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Biblica Sacra juxta Vulgatam versionem... — T. IX. **Libri, Hester et Job.** — In-4 de XII-207 p. — Romæ. Typis Polyglottis Vaticanis, 1951.

Ce IXe volume de l'œuvre monumentale confiée aux Pères Bénédictins de St-Jérome à Rome, en vue d'une édition critique de la Vulgate latine, suit l'ordre de la Vulgate Clémentine et nous donne le dernier livre historique (les Macchabées étant renvoyés à la fin de l'A. Testament) et le premier des livres sapientiaux. Sorti des presses dans l'année de la béatification de Pie X, il est dédié à ce grand pape qui ordonna cette édition critique et en confia la préparation aux Bénédictins.

La préface donne les renseignements nécessaires sur les manuscrits, leur valeur et leur utilisation. Le volume reproduit, avec leurs variantes, les prologues de chaque livre et les « capitula », puis la version hiéronymienne, accompagnée de ses trois étages de variantes critiques. Le texte, sans ponctuation ni majuscules, est divisé en alinéas plus nombreux que les versets, en vue de mieux dégager le sens ou le rythme.

Le prochain volume sera consacré aux *Psaumes*. Ce sera un travail considérable, vu le nombre des manuscrits et leurs variantes ; il est attendu avec un vif intérêt par tous les spécialistes de l'Ecriture Sainte et de la Liturgie.

G. BAILLY. — **Psautier romain-français, pour réciter et comprendre mieux le Bréviaire.** — In-8 de 620 p., 1200 fr. — Paris, Lethielleux, 1951.

Cet ouvrage prend le *Psalterium Breviarii Romani per omnes et singulos hebdomadæ dies dispositum*, tel qu'on le trouve dans le Bréviaire avant le Propre du temps. Il en reproduit le texte latin récent et en donne la traduction française. Il fait de même pour les hymnes, antiennes et versets. Les capitules et les *preces* sont omis ; ceux de Prime et Complies du dimanche sont donnés intégralement et traduits.

Le texte latin est sur la page de gauche, la traduction est en face, sur la page de droite.

Sur le côté latin, chaque psaume ou division liturgique de psaume est précédé d'un titre. Des sous-titres indiquent la suite des idées plutôt que celle des strophes. Pour marquer le parallélisme, on va à la ligne après chaque demi-verset.

Sur le côté français, on ne va à la ligne qu'après le verset. C'est au bas de cette page que se trouvent quelques notes explicatives. La traduction s'en tient au texte latin, sans recours ni à l'hébreu ni aux Septante. Les titres des psaumes hébreux sont omis ; les notes font allusion à quelques-uns d'entre eux. Ces notes sont peu nombreuses.

La traduction des hymnes a été spécialement travaillée. Elle correspond au latin vers pour vers, et le vers français, qui néglige la rime, a, par contre, presque toujours exactement le même nombre de syllabes que le vers latin correspondant. Le résultat d'ensemble est satisfaisant, avec quelques heureuses trouvailles et ailleurs quelques faiblesses.

Une courte préface (p. 1-7) donne des notions sommaires sur les auteurs, les dates, les idées, les groupements historiques du Psautier.

Ce travail aidera le clergé à mieux comprendre les finesses, empreintes parfois d'une recherche excessive, qui caractérisent le style du nouveau psautier.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, par A. de MEYER et Et. van CAUWENBERGH. — Fasc. LXVIII : **Ceuta - Charles Borromée.** — Paris, Letouzey, 1951.

Notre recension antérieure (*Ami*, 1951, p. 303), sous presse au moment où parvenait ce nouveau fascicule, en annonçait la parution.

Les institutions sont représentées par un des articles les plus importants du fascicule, *Chanoines* (col. 353-405), de M. Ch. Dereine, que de précédents travaux qualifiaient dûment. Cet article synthétise la vie canoniale, des origines au XIIIe siècle, en exposant non seu-